ALEXANDRU VALENTIN
CĂLINA MARE
ION IRIMIE
MIRCEA FLONTA
ȘTEFAN CELMARE

MATERIALISM DIALECTIC

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ - BUCUREȘTI, 1982

Scanned with OKEN Scanner

MINISTERUL EDUCAȚIEI ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTULUI

Prof. dr. ALEXANDRU VALENTIN Conf. dr. MIRCEA FLONTA
Prof. dr. CĂLINA MARE Prof. dr. ION IRIMIE Conf. dr. ȘTEFAN CELMARE

6 iunie 1983

MATERIALISM DIALECTIC

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ
BUCUREȘTI

Scanned with OKEN Scanner

Manualul a fost analizat și propus pentru publicare de către colectivele de catedră și consiliile profesorale ale facultăților de istorie-filozofie ale universităților din București, Cluj-Napoca și Iași și avizat de birourile senatelor respective

Coordonatori: **AL. VALENTIN, M. FLONTA**

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie să avem permanent în vedere că lupta împotriva vechilor concepții despre lume și viață și afirmarea concepției revoluționare materialist-dialectice presupun un proces de lungă durată. Activitatea teoretică, ideologică și politico-educativă a partidului se desfășoară în condițiunile înfruntării aprige dintre noua concepție și vechile stări de lucruri. Partidul revoluționar, forțele progresiste, clasa muncitoare — în calitate de clasă conducătoare a societății —, trebuie să-și îndeplinească în cele mai bune condițiuni răspunderea istorică atît în dezvoltarea forțelor de producție, în făurirea relațiilor de producție, cît și în afirmarea în întreaga societate a concepțiilor revoluționare materialist-dialectice despre lume și viață.

NICOLAE CEAUȘESCU

Scanned with OKEN Scanner

CUVÎNT ÎNAINTE

Manualul de față este destinat studenților de la facultățile de istorie și filozofie. Structura lui corespunde planului de învățămînt existent la aceste facultăți, iar tematica — programelor analitice.

Autorii celor XI capitole sînt titulari fie a primei fie a celei de a doua părți a cursului de Materialism dialectic și istoric (semestrele 1—3) de la facultățile menționate.

Față de manualul din anul 1973, cel prezent este, în cea mai mare parte, o nouă elaborare. Mai precis, în afară de paragrafele 1 din capitolul II și 1, 2, 3, 4 din capitolul III, toate celelalte capitole și paragrafe au fost rescrise integral sau revăzute și completate substanțial, cum este cazul cu paragraful 2 din capitolul II.

Îmbunătățirile aduse acestui manual față de cel precedent, reflectă, înainte de toate, progresele realizate, atît în țara noastră cît și în străinătate, de gîndirea filozofică și experiența sporită în domeniul predării filozofiei. Evident, nu toate cuceririle gîndirii filozofice din intervalul de timp scurs și-au găsit locul în capitolele corespunzătoare, în parte, din motive obiective, iar, în parte, din motive care țin de autori, respectiv, de receptivitatea lor, de părerea lor despre ceea ce trebuie sau nu trebuie să fie inclus într-un manual ș.a.m.d.

Ordinea capitolelor este departe de a fi indiscutabilă. Dar oricare altă ordine ar fi fost acceptată, ea nu ar fi fost mai puțin pasibilă de discuție, deoarece, așa cum se știe, categoriile și principiile filozofiei marxiste nu se află în raporturi de succesiune logică univoc determinată, mai toate presupunîndu-se și susținîndu-se reciproc. Prin aceasta nu vrem să afirmăm că discuțiile privitoare la structura cursului sau a manualelor de materialism dialectic și istoric ar fi inutile, pe motiv că ea nu ar putea fi perfecționată. Dimpotrivă, considerăm că asemenea discuții sînt utile și necesare și sperăm că ele vor avea loc și de acum înainte.

Între unele capitole ale manualului există o oarecare deosebire în ceea ce privește stilul de gîndire sau forma de exprimare a ideilor, aprecierea însemnătății relative a unor concepte și probleme, precum și a contribuției diferitelor evoluții filozofice sau a realizărilor științifice mai recente, pentru elaborarea unei concepții materialist-dialectice asupra naturii și cunoașterii, fără să fie vorba însă de formularea unor puncte de vedere incompatibile în una și aceeași problemă. Această deosebire nu a putut și nu poate să fie evitată în nici o lucrare ale cărei părți sînt elaborate de autori diferiți. Schimbul de păreri dintre autori și munca de coordonare nu pot decît să atenueze această deosebire, dar nu s-o și înlăture. Considerăm, însă, că acesta nu este un neajuns grav, tot așa cum nu este un neajuns faptul că și cursurile pe care le țin autorii, se deosebesc la fel cum se deosebesc capitolele din manual.

Autorii au apreciat că este util să se pronunțe în unele probleme controversate, subliniind că punctul de vedere pe care îl expun este propriul lor punct de vedere sau cel pe care îl susțin. În schimb, ei nu au socotit că este potrivit

Scanned with OKEN Scanner

să prezinte concepte și idei a căror clarificare nu a atins încă un nivel cît de cît satisfăcător.

În ceea ce privește cuvîntul *filozofie*, deși în literatura de specialitate se poate constata de la o vreme preferința pentru forma *filosofie*, pe considerentul că aceasta corespunde etimologiei cuvîntului, în manual s-a păstrat cealaltă formă, prezentă în toate manualele pe care le cunoaștem și consemnată, de asemenea, în *Indreptarul ortografic*, ediția ultimă. Dealtfel, după părerea noastră, interesul manifestat pentru această chestiune este uneori exagerat, dat fiind că valoarea filozofiei cultivate într-o țară sau alta nu depinde cîtuși de puțin de felul cum se pronunță cuvîntul. Kant și Hegel pronunțau *filozofie* și nu au fost mai prejos de Platon sau Aristotel.

În sfîrșit, ținem să precizăm că în cursul redactării manualului autorii s-au gîndit, înainte de toate, la cei cărora le este destinat, adică la studenții anilor I și II de la facultățile menționate, și, eventual, la „studenții" în filozofie (în sensul etimologic al cuvîntului pus în ghilimele) ce se află la același nivel de pregătire cu cei din prima categorie. Am dori ca meritele și lipsurile noastre să fie apreciate în raport cu această destinație precisă a manualului și nu în raport cu altele. În orice caz, vom primi cu toată receptivitatea și obiectivitatea observațiile și recomandările ce ni se vor face de către oricare dintre cititorii noștri. Le mulțumim cu anticipație pentru interesul și bunăvoința manifestate.

Autorii mulțumesc tuturor celor care, prin sugestii, observații și aprecieri, i-au ajutat cu ocazia discutării lucrării în catedrele de filozofie și în consiliile profesorale ale facultăților de profil ale universităților din București, Cluj-Napoca și Iași, în Comisia de specialitate a Ministerului Educației și Învățămîntului, referenților: prof. univ. dr. T. Nicola, conf. univ. dr. Fl. Georgescu, lector univ. dr. I. Ceapraz, lector univ. dr. Gh. Radu, inspector de specialitate.

Recunoștința noastră se îndreaptă totodată spre Editura didactică și pedagogică pentru sprijinul primit în editarea acestei lucrări.

Coordonatorii

Scanned with OKEN Scanner

PRIMA PARTE

Capitolul I

OBIECTUL ŞI FUNCŢIILE FILOZOFIEI

Filozofia este una dintre principalele forme de manifestare ale spiritului omenesc, ale conştiinţei umane. Ea a apărut în urmă cu aproximativ 2500 de ani, mai întîi, în China şi în India, iar, mai tîrziu, în Grecia. Referitor la meritele filozofilor din Grecia antică, Engels scria: „... în variatele forme ale filozofiei greceşti găsim în germene, în stare născîndă, aproape toate concepţiile de mai tîrziu asupra lumii"[1].

Apariţia filozofiei a fost condiţionată de separarea muncii intelectuale de munca manuală, productivă, iar aceasta, la rîndul ei, de dezvoltarea generală a forţelor de producţie, a diviziunii sociale a muncii, de apariţia proprietăţii private şi, în sfîrşit, de scindarea societăţii în exploataţi şi exploatatori. Numai pe baza exploatării omului de către om a fost, la început, posibil ca unii membri ai societăţii aparţinînd claselor exploatatoare, stăpînilor de sclavi, să fie exoneraţi de efectuarea unei munci productive şi să-şi consacre tot timpul, întreaga lor viaţă, studiului, unei activităţi pur teoretice. Primii filozofi au fost fie ei înşişi oameni bogaţi ca Tales, Democrit, Platon, fie susţinuţi de cei bogaţi ca Socrate, Diogene şi alţii. În orice caz, filozofii antici făceau parte din clasa oamenilor avuţi şi liberi; sclavii nu s-au ocupat şi nici nu se puteau ocupa de filozofie, adică, de cercetarea unor probleme teoretice.

În afară de desprinderea muncii intelectuale de munca fizică, trecerea de la orînduirea gentilică la orînduirea sclavagistă a însemnat şi intensificarea activităţii economice, dezvoltarea meşteşugurilor, a comerţului, a navigaţiei, care au dus la acumularea unui bogat material empiric, a unei mari cantităţi de fapte şi observaţii cu privire la fenomenele naturii şi ale vieţii sociale, ce se cereau interpretate şi sistematizate, integrate într-o viziune unitară asupra lumii. Pe de altă parte, bunăstarea materială, viaţa urbană etc. au favorizat dezvoltarea spirituală a omului, detaşarea lui de nevoile vitale elementare, îndreptarea atenţiei sale şi spre probleme mai înalte.

În sfîrşit, orînduirea sclavagistă a însemnat, de asemenea, producerea unor mutaţii profunde în relaţiile interumane faţă de orînduirea gentilică, apariţia contradicţiilor sociale de tot felul, a fenomenelor de înstrăinare, a conflictului dintre valorile tradiţionale şi cele în curs de constituire pe de o parte, precum şi dintre diferitele tipuri de valori

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în: Karl Marx şi Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 352.

(politice, morale, economice etc.), pe de altă parte, solicitînd gîndirea umană să reflecteze la problema omului, a destinului său în lume, a sensului existenței sale.

Aceasta este, așadar, adevărata bază a apariției filozofiei și nu cum pretind unii filozofi contemporani, printre care se numără și Karl Jaspers[2], trezirea conștiinței de sine a omului, descoperirea de către acesta, la un moment dat, a caracterului singular și precar al existenței sale în lume. Putem admite desigur, împreună cu Jaspers și cu alții, că, odată cu instaurarea orînduirii sclavagiste, s-a produs în istoria omenirii o criză, că a fost inaugurată o perioadă caracterizată prin relații interumane conflictuale, prin factori de înstrăinare și dezumanizare a omului. Dar esența acestei crize nu o constituie trezirea conștiinței de sine a omului printr-o iluminare spontană și bruscă a spiritului său, înțelegerea tragismului existenței sale ca om în general, ci doar conștientizarea unei situații istorice noi, determinată, în ultimă instanță, de factori economici.

Prima înfățișare sub care ni se prezintă filozoful grec este, după părerea lui Marx, aceea de σοφος (înțelept); „el apare mitologic în cei șapte înțelepți, practic în Socrate și ca ideal la stoici, epicurieni, neoacademicieni și sceptici. Fiecare dintre aceste școli are, firește, un σοφος propriu . . .“[3]. Marx îi plasează pe cei șapte înțelepți, deci, pe primii filozofi greci, în mitologie, pentru că știrile ce le avem despre ei sînt puține, nesigure și învăluite în legendă. Pînă și numele lor diferă de la un autor la altul. La Platon, bunăoară, cei șapte înțelepți sînt Tales din Milet, Solon din Atena, Mison din Cheneia, Cleobul din Lindos, Chilon din Sparta, Bias din Priene și Pitacos din Mitilene. La alți autori apar și alte nume, astfel că, adunîndu-le pe toate, ies vreo 40 de înțelepți, în loc de șapte[4]. De aici nu rezultă că aceștia nu au existat deloc, ci doar că au fost, cum e firesc, mai mulți decît admite legenda.

Așadar, primii filozofi s-au numit mai întîi înțelepți. Cine și din ce cauză le-a schimbat numele? După unii, Pitagora, după alții, Socrate a fost primul care s-a considerat pe sine nu „înțelept“, titlul acesta părîndu-i-se prea pretențios, ci doar „iubitor de înțelepciune“, adică, în grecește φιλοσοφος (filozof). Înțelept, așa cum arată Diogenes Laertios, era considerat acela „care a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească“, de aceea, spunea Pitagora, numai zeul poate fi înțelept[5].

Oricine va fi fost cel ce a pus în circulație cuvîntul *filozof*, în scrierile grecești care au ajuns pînă la noi, acest cuvînt se întîlnește pentru prima dată, cu „valoare pură de adjectiv“, la Heraclit, în fragmentul 35 din culegerea *Diels-Kranz*[6].

La început, filozofia întruchipa ansamblul preocupărilor teoretice ale omului, totalitatea demersurilor lui cognitive, atît ale celor cu caracter general, cît și ale celor cu caracter mai special, atît ale celor ce vizau natura, cosmosul, cît și ale celor ce vizau viața socială. Printre problemele ce-l frămîntau, de exemplu, pe Tales din Milet se numără și aceea

---

[2] Vezi, K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, Union générale d'éditions, col. „Le monde en 10/18“, fără dată, cap. II.

[3] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 128.

[4] Cf. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Editura Academiei, București, 1963, I, 12 și 40—42.

[5] *Ibidem*, p. 118.

[6] A. Frenkian, în: Diog. Laertios, *Op. cit., Note explicative și comentarii*, p. 514, nota 49.

Scanned with OKEN Scanner

privitoare la „începutul și elementul constitutiv al tuturor lucrurilor", dar și aceea privitoare la mărimea Soarelui și a Lunii sau la cauza revărsărilor periodice ale Nilului. Engels are, deci, dreptate atunci cînd afirmă că „cei mai vechi filozofi greci au fost și cercetători ai naturii"[7]. Trebuie doar să adăugăm că năzuința spre cunoașterea vieții sociale a omului, era tot atît de vie la primii filozofi ca și aceea spre cunoașterea naturii. Fără îndoială că, în funcție de împrejurări și de înclinații personale, unii dintre ei manifestau un interes mai mare pentru studiul naturii, iar alții pentru studiul omului, dar acest interes nu a mers aproape la nici unul pînă la specializare în sensul strict al cuvîntului. Cicero susține că Socrate „a coborît filozofia din cer și a adus-o în casele noastre"[8]. În realitate, însă, începînd chiar cu „naturalistul" Tales, filozofia era deprinsă să-i viziteze pe oameni în casele lor și să se intereseze de felul lor de viață. Înaintea lui Socrate, Tales a făcut din porunca lui Apollo — cunoaște-te pe tine însuți! — propria sa maximă.

Așadar, a face filozofie a însemnat, la început, a te consacra cunoașterii tuturor lucrurilor. Filozofia a apărut ca prima formă de manifestare teoretică a omului, a omului ca subiect al contemplației, opusă omului ca subiect al practicii, orientat spre latura utilitară a lucrurilor. La mulți autori din antichitate și de mai tîrziu întîlnim cuvîntul *filozofie* în acest sens general de activitate teoretică, de atitudine pur contemplativă. Herodot, relatînd întîlnirea dintre Cresus și Solon, folosește verbul *a filozofa* în sensul de a cunoaște[9]. La Platon în *Teetet*, întîlnim expresia „geometria și alte filozofii", iar Newton își intitulează tratatul de fizică *Principiile matematice ale filozofiei naturale*. Dealtfel, în Anglia, și astăzi catedrele de fizică teoretică sînt intitulate „catedre de filozofie a naturii".

Dacă inițial filozofia a fost exponentul unic al gîndirii teoretice, al „științei", cu timpul începe să se producă, în sînul ei, o anumită diferențiere și specializare care va duce, încetul cu încetul, la constituirea și desprinderea de ea a științei propriu-zise. Începutul acestui proces datează chiar din antichitate, fiind legat principial de numele lui Platon și Aristotel, în fapt însă, datorîndu-se lucrărilor unor oameni de știință ca Euclid, Arhimede și alții. De aici încolo, cu excepția unei stagnări relative în evul mediu, acest proces va cunoaște o intensificare și o amplificare continuă pînă în zilele noastre.

Desprinderea științei de filozofie a dat naștere problemei destul de spinoase a raportului dintre aceste două forme de manifestare a spiritului omenesc. Multă vreme filozofia a fost considerată ca „știința științelor", în sensul că ea ar reprezenta cunoașterea teoretică propriu-zisă, avînd ca mijloc rațiunea pură iar ca obiect așa-zisele „cauze prime" sau principiile eterne și invariabile ale întregii existențe, în timp ce știința reprezintă o cunoaștere mai mult pragmatică, avînd ca sursă experiența, iar ca obiect așa-zisele „cauze secunde", adică aparente, superficiale. Acest rol de cenușăreasă rezervat de filozofia speculativă științelor particulare a corespuns etapei în care acestea din urmă se aflau în curs de maturizare și, prin urmare, prezentau multe neajunsuri atît

---

[7] Fr. Engels, *Ibid.*, p. 484.

[8] Marcus Tullius Cicero, *Tusculane*, în: *Opere alese*, Vol. III, Editura Univers, București, 1973, p. 63.

[9] Herodot, *Istorii*, I, XXX.

în ceea ce privește metodele lor, cît și în ceea ce privește rezultatele lor. Cînd acest proces s-a încheiat, aproximativ prin secolul al XIX-lea, situația s-a inversat: numeroși savanți și filozofi au proclamat nu numai emanciparea totală a științei de filozofie, dar chiar opoziția lor absolută și, respectiv, lipsa de valoare a filozofiei. Printre primii filozofi care în epoca modernă au negat total valoarea de cunoaștere a filozofiei s-au numărat Immanuel Kant și Auguste Comte. După Kant, filozofia, metafizica, nu poate deveni o știință, pentru că obiectul ei nu este accesibil experienței, iar o cunoștință științifică poate rezulta numai din sinteza datelor experienței cu categoriile intelectului, mai precis, prin prelucrarea celor dintîi cu ajutorul celor din urmă. După Comte, filozofia nu este o formă de cunoaștere cu drept de existență alături de știință, ci o formă desuetă de gîndire, cu pretenții științifice nefondate, care caracterizează o etapă depășită din istoria omenirii, așa-numita „etapă metafizică" situată între „etapa mitologică" și cea „pozitivă" sau științifică.

Și astăzi există, pe de o parte, oameni de știință care contestă filozofiei orice funcție cognitivă, iar pe de altă parte, filozofi care limitează competența științei și susțin autonomia teoretică absolută a filozofiei. Pentru cei dintîi filozofia nu are obiect decît dacă se ocupă de analiza logică a limbajului științei, renunțînd la pretențiile ei de a cunoaște existența absolută, natura profundă a lucrurilor etc. Pentru ceilalți, dimpotrivă, știința este principial limitată de faptul că ea implică opoziția dintre subiect și obiect deci, că ea este o viziune „obiectualistă" asupra oricărei realități, chiar dacă aceasta este de altă natură, cum este omul ca ființă spirituală și liberă. Obiectul, afirmă acești filozofi, nu este prototipul oricărei existențe. Realitatea absolută nu poate fi, deci, gîndită din perspectiva opoziției subiect-obiect; ea are un caracter transcendent față de această opoziție și, prin urmare, nu este de competența științei, ci a filozofiei[10].

Rezolvarea corectă a problemei raportului dintre știință și filozofie și, totodată, delimitarea celor două forme de cunoaștere a lumii una de alta, a obiectului uneia de obiectul celeilalte, poate fi obținută, așa cum se va vedea în capitolul următor, numai dintr-o perspectivă materialist-dialectică. Deocamdată, ne vom limita doar la sublinierea ideii că nevoia unei concepții unitare despre lume, care s-a numărat și printre premisele apariției filozofiei, nu a dispărut ca urmare a constituirii și dezvoltării științelor particulare. Dimpotrivă, ea a rămas la fel de vie în conștiința oamenilor ca la început, dacă nu cumva a devenit și mai vie. Omenirea nu se va putea lipsi niciodată de o asemenea concepție. Ceea ce deosebește epoca noastră de epocile anterioare este doar faptul că noi, oamenii secolului al XX-lea, dispunem de o bază științifică fără termen de comparație în secolele anterioare, pentru constituirea unei astfel de concepții. Noi n-am înlăturat necunoscutul, acest lucru fiind imposibil. Dar progresele continue realizate de știință în toate domeniile ne permit să ne mișcăm cu mai multă siguranță în acest domeniu, mai precis, să ne strunim din ce în ce mai bine fantezia pentru a nu cădea pradă iluziilor și reprezentărilor aberante. În perspectiva științei moderne, cum se exprimă foarte sugestiv Gaston Bachelard, necunoscutului i se lasă un vid atît de limpede, încît forma cunoașterii este deja prefigurată în

[10] K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 28 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

el. Necunoscutul este „situat" față de gîndirea științifică, el este aliniat față de ceea ce e deja cunoscut[11].

În concluzie, la cele arătate mai sus, se poate afirma că filozofia urmărește, înainte de toate, *cunoașterea lumii în totalitatea ei, pe baza integrării, cu ajutorul reflecției metodice, într-o imagine unitară despre Univers, a tuturor cunoștințelor parțiale oferite de știință și a tuturor datelor oferite de experiența umană în ansamblul ei.* Folosind o expresie a lui Marx putem spune, pentru mai multă conciziune, că filozofia este *teoria generală a acestei lumi.*

O cercetare mai atentă a „intenției" filozofice ne va convinge că interesul filozofilor pentru cunoaștere, pentru adevărul absolut este mai puțin pur, mai puțin exclusiv decît pare la prima vedere. În raport cu marea majoritate a oamenilor angajați direct în lupta pentru organizarea traiului sau, în cazul claselor exploatatoare, în lupta pentru avere și cîștig, filozofii reprezintă, e drept, o categorie de oameni care disprețuiesc, mai mult sau mai puțin, bunurile materiale ce depășesc strictul necesar, punînd mai presus de ele cunoașterea adevărului. Cicero afirmă că Anaxagora și Democrit și-au părăsit pămîntul și avuțiile moștenite de la părinți, „dedicîndu-se cu tot sufletul plăcerii acesteia divine de a învăța și de a cerceta"[12]. Socrate a refuzat să primească de la Alcibiade un teren pe care să-și construiască o casă, zicînd că e ridicol să primești pielea unui bou întreg pentru ca să-ți faci din ea o pereche de sandale. Tot Socrate, privind o procesiune religioasă, a exclamat (gîndindu-se la bogăția și podoabele participanților): Cîte lucruri care nu-mi trebuiesc! Filozofii din perioada modernă au fost și ei animați de o mare sete de cunoaștere, sacrificîndu-și adesea bunăstarea, ba chiar și viața de dragul adevărului. Spinoza, bunăoară, a rupt relațiile cu familia sa înstărită și a trăit din veniturile modeste pe care i le aducea meseria de șlefuitor de lentile optice, numai ca să se poată ocupa nestingherit de cercetările sale filozofice.

Aceste exemple, la care s-ar putea adăuga și altele, nu trebuie însă să ne ducă la concluzia greșită că filozofii au considerat filozofia, respectiv, cunoașterea, știința, ca un scop în sine absolut. Dimpotrivă, aproape fără excepție, ei au văzut în filozofie *instrumentul principal de perfecționare a omului, a vieții sociale.*

Au existat desigur filozofi la care a predominat interesul pur teoretic, care și-au concentrat atenția asupra problemelor ontologice, gnoseologice etc., ca atare. Un Democrit și un Aristotel în antichitate, un Descartes și un Kant în perioada modernă, un Russell și un Carnap în epoca contemporană, fac parte din această categorie. Marea majoritate a filozofilor s-a ocupat însă de filozofie pentru că a văzut în ea, așa cum s-a menționat mai înainte, un instrument de perfecționare a omului. De fapt, și excepțiile menționate au o valoare relativă. Descartes, de exemplu, susținea că el vrea să cunoască adevărul despre lume „pentru ca să păşească cu siguranță în viața aceasta"[13]. Iar lui Kant îi aparține această impresionantă mărturisire: „Eu însumi sînt din fire un cercetător; eu resimt toată setea de știință și neliniștea lacomă de a înainta în această viață, precum și satisfacția pe care o dă fiecare pas înainte.

---

[11] G. Bachelard, *La Philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1940, p. 59.
[12] Cicero, *Ibid.*, p. 100.
[13] Descartes, *Discurs asupra metodei*, Editura științifică, București, 1957, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

A fost o vreme cînd credeam că toate acestea puteau să constituie onoarea umanității și disprețuiam plebea care ignoră totul. Rousseau m-a corectat. Acest avantaj înșelător dispare. Învăț să-i respect pe oameni și m-aș socoti mai nefolositor decît muncitorii simpli dacă nu aș crede că aceste considerații (filozofice, n.ns.) pot să dea o valoare tuturor celorlalte cu scopul de a stabili dreptul omenirii"[14]. După cum se poate observa, Kant nu numai că vede în filozofie o armă în lupta pentru „drepturile omenirii", dar o consideră chiar ca fiind cea mai importantă dintre toate armele de acest fel deoarece le potențează.

Toți filozofii premarxiști au înțeles într-un asemenea mod exagerat rolul prometeic, demiurgic al filozofiei. Fiecare filozof țintea, în felul său, la o reformă a societății care din punct de vedere obiectiv putea să aibă un caracter progresist sau reacționar, dar care, *în intenția filozofului*, ar fi însemnat trecerea la o stare de lucruri *ideală*, corespunzătoare adevărului și binelui absolut. Spre deosebire de omul de știință care, *ca om de știință*, nu urmărește decît cunoașterea adevărului și în acest scop trebuie să înăbușe în el „vocea inimii", să se ridice deasupra oricăror porniri subiective, să facă abstracție de aspirații și idealuri etc., filozoful, *ca filozof*, este preocupat nu numai „de promovarea cunoașterii", ci și de „instaurarea umanului"[15], de „coordonarea valorilor"[16].

Savantul vrea să cunoască lumea așa cum este ea. Filozoful însă nu se mulțumește cu realitatea așa cum este ea; el aspiră spre o lume întemeiată pe principii raționale și morale. Fiecare sistem filozofic reprezintă o negație a realității date nemijlocit, în numele unei realități ideale, „autentice", corespunzătoare „esenței omului" așa cum o înțelege filozoful respectiv. Weltanschauung-ul, concepția despre lume pe care o elaborează un filozof este, de regulă, într-o formă mai mult sau mai puțin explicită, *un program de acțiune în vederea transformării realității*.

Diogene care trăia într-un butoi, se îmbrăca sumar, se hrănea cu legume și căuta, cu lumînarea aprinsă ziua în amiaza mare, un om, în piața înțesată de lume, milita, în felul acesta, pentru un mod de viață mai simplu, mai apropiat, după părerea lui, de natura și de nevoile reale ale omului, mai favorabil conviețuirii sociale. Conduita lui ciudată era, de fapt, un protest împotriva luxului celor bogați și implicit împotriva orînduirii sociale care face posibil luxul cu toate consecințele lui nefaste asupra existenței oamenilor. Într-o formă indirectă, Diogene punea probleme filozofice extrem de importante și complexe: aceea a sensului vieții, a valorilor, a progresului social.

La Diogene intenția protestatară, negarea realității este manifestă și se exprimă, nu prin lucrări teoretice, ci prin atitudini și gesturi. Dar un astfel de nucleu protestatar, o atitudine negativă față de modul de viață al semenilor lor există chiar și la filozofii cei mai abstracți, cei mai rupți de viață. Filozoful contemporan L. Wittgenstein pare să-și fi îndreptat eforturile exclusiv în direcția cunoașterii adevărului, pentru a găsi răspunsul la întrebări ca: ce putem ști?, cum putem ști?, cît pu-

[14] Apud, K. Jaspers, *Die grossen Denker*, ed. în limba franceză, col. „Le Monde en 10/18", N-os 383/384, p. 5.

[15] F. Gonseth, *Dialectica*, pp. 41—42, 1957.

[16] J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, Editura științifică, București, 1970, pp. 35, 49, 74.

Scanned with OKEN Scanner

tem şti? Corespondenţa lui Wittgenstein şi însemnările contemporanilor săi oferă, însă, mărturii elocvente cu privire la faptul că „adevărata finalitate a *Tratatului logico-filozofic,* (lucrare de căpetenie a filozofului), nu se situează în cîmpul pur al logicii, ci în cel al eticii"[17].

Această atitudine, cum s-a subliniat şi mai sus, poate fi din punctul de vedere al mersului obiectiv al lucrurilor, reacţionară, cum este şi aceea a lui Diogene, întrucît trădează o concepţie subiectivistă despre istorie şi reprezintă o critică excesivă şi unilaterală a civilizaţiei greceşti. Caracterul reacţionar sau progresist al acestei atitudini depinde de apartenenţa de clasă a filozofului, de opţiunile lui politice ş.a.m.d. Deocamdată, este important să reţinem că vocaţia umanistă, prometeică, demiurgică sau cum vrem să-i spunem, este tot atît de esenţială pentru filozofie ca şi vocaţia ei teoretică, ştiinţifică, contemplativă şi este indisolubil legată de aceasta, inerentă ei. Se poate chiar afirma că, în general, momentul teoretic al unui sistem filozofic nu este decît încercarea de a legitima, de a da un temei raţional momentului politico-etic, umanist.

Evidenţierea implicaţiilor „revoluţionare" ale filozofiei o realizează Marx încă în primele sale lucrări scriind că filozofia nu poate fi *suprimată* decît dacă o înfăptuim. Dar Marx consideră că filozofia se poate înfăptui nu pe calea transformării oamenilor de rînd în filozofi, în „înţelepţi", adică în indivizi care să se conducă, în viaţa lor de toate zilele, exclusiv după normele abstracte ale gîndirii şi moralei filozofice. Marx a criticat absolutizarea rolului filozofiei ca factor al progresului social, care corespunde unei concepţii idealiste despre societate şi despre istorie. El a arătat că schimbarea concepţiei filozofice a oamenilor nu poate duce la schimbarea realităţii, cum şi-au închipuit filozofii dinaintea lui. Referindu-se la „tinerii hegelieni", mai precis, la unul dintre reprezentanţii lor, Max Stirner, Marx scrie: „El ne povesteşte că epicurienii «propovăduiesc numai o altă atitudine faţă de lume» decît cea propovăduită de stoici; dar noi îl invităm să ne arate vreun filozof (nestoic) «din perioada antică sau modernă» care a făcut altceva decît «numai» acest lucru"[18].

Odată cu clarificarea raporturilor dintre filozofie şi ştiinţă au putut fi clarificate şi cele dintre filozofie şi religie. În general vorbind, religia se apropie de filozofie, întrucît urmăreşte, ca şi filozofia, să ofere o imagine globală despre lume şi să răspundă, aproximativ, la aceleaşi întrebări pe care şi le pune omul. Numai că în timp ce filozofia, în general, merge în pas cu ştiinţa vremii sale, religia se opune din principiu acesteia, menţinîndu-se în mod constant şi dogmatic, pe o poziţie antiştiinţifică, prin ideile sale despre crearea lumii de către Dumnezeu, nemurirea sufletului şi viaţa de apoi. Există, bineînţeles, şi concepţii filozofice care încearcă să confere ideologiei religioase temeiuri raţionale, să dea misticismului şi obscurantismului religios o formă adecvată exigenţelor intelectuale proprii filozofiei, dar, prin menirea ei fundamentală, filozofia ca şi ştiinţa se opune religiei, credinţei oarbe. Acest lucru l-a subliniat Marx, scriind că profesiunea de credinţă a lui Pro-

[17] Cf., Allan Janik şi Stephèn Toulmin, *Wittgenstein's Vienna,* A. Touchtone Book, New York, 1973, apud, *Ontologia existenţei umane,* Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 31.

[18] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană, ed. cit.,* p. 131.

meteu: „Urăsc pe toți acești zei", este și profesiunea de credință a filozofiei, propria ei maximă, îndreptată împotriva tuturor zeilor cerești și pămîntești[19].

„În timp ce științele evoluează, integrînd rezultatele obținute în sinteze teoretice tot mai cuprinzătoare, scrie B. Russell, istoria filozofiei oferă tabloul unei lupte iraționale în cadrul căreia fiecare sistem reprezintă sau are pretenția să reprezinte negarea totală a evoluției anterioare"[20]. Anton Dumitriu, de la care este împrumutat acest citat, comentîndu-l, pretinde că părerea lui Russell nu este izolată, că ea reprezintă concluzia „la care de mult au ajuns istoricii filozofiei" și, pentru a-și întări spusele, amintește că încă în anul 1900, la Congresul Internațional de Filozofie de la Paris, Paul Deussen, istoric german al filozofiei, afirma următoarele: „S-a avansat mult în veacul care se încheie în istoria filozofiei. Au fost puse la contribuție toate mijloacele criticii filologice în filozofia greacă, creștină, modernă și, acum în urmă, în cea indiană (...). Rezultatul a fost că prea adesea istoria filozofiei s-a prezentat ca un *bellum omnium contra omnes* — un război al tuturor contra tuturor"[21].

E adevărat că dacă ne luăm după aparențe și punem accentul pe ceea ce deosebește concepțiile filozofice unele de altele, istoria filozofiei ni se prezintă ca o succesiune de idei și sisteme de idei, nu numai diferite, ci chiar opuse unele altora. Impresia pe care ne-o dă este într-adevăr aceea de război al tuturor împotriva tuturor. Întrebarea care se pune însă este dacă această impresie corespunde adevărului, faptelor. Nu cumva istoria filozofiei nu e o adevărată *istorie*, adică dezvoltarea mai mult sau mai puțin organică a gîndirii filozofice, ci doar o succesiune haotică, întîmplătoare de idei și concepții generale despre lume, între care nu există nici o legătură internă decît numai aceea de negație reciprocă?

Încă la începutul secolului trecut, Hegel a atras atenția asupra posibilității de a greși dacă exagerăm deosebirile dintre sistemele filozofice care s-au succedat în istoria filozofiei și neglijăm legătura internă dintre ele, continuitatea gîndirii filozofice. „Dar cei ce consideră diversitatea ca o determinație absolut fixă, scria el, nu-i cunosc natura dialectică. Diversitatea este în curgere și trebuie concepută în chip esențial ca supusă mișcării, dezvoltării, ca moment trecător. Ideea concretă a filozofiei este activitatea dezvoltării de a scoate în afară diferențele pe care ea le conține în sine... Dar diferențele conțin ideea într-o formă particulară... Ele nu sînt altceva decît diferențele originare ale ideii însăși; ea este numai prin ele ceea ce ea este; prin urmare, diferențele îi sînt esențiale, ele constituie conținutul ideii... Iar diversitatea determinațiilor care apare aici nu este nedeterminată, ci necesară: formele se integrează ca formă întreagă. Ele sînt determinațiile ideii originare și imaginile lor formează împreună întregul. Fiecare sistem este

[19] K. Marx, Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur. Prefață, în: K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 28.

[20] B. Russell, *History of Western Philosophy*, apud, A. Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura enciclopedică română, București, 1974, p. 15.

[21] *Ibid.*, vezi nota la subsol.

constituit dintr-o unică determinație; dar lucrurile nu rămîn așa încît diferitele determinații să persiste în a fi unele în afara celorlalte. Trebuie să intervină soarta acestor determinații, care constă tocmai în faptul că ele sînt cuprinse laolaltă și coborîte la rang de momente. Felul în care fiecare dintre ele s-a afirmat pe sine ca ceva de sine stătător este din nou suprimat; după expansiune, apare concentrarea, unitatea din care ele au ieșit. Această a treia poziție nu poate fi ea însăși iarăși decît începutul unei dezvoltări ulterioare... Potrivit acestui fel care singur e demn de a privi istoria filozofiei, ea trebuie considerată ca templu al rațiunii conștiente de sine însăși"[22]. Lăsînd la o parte tezele care țin de concepția idealistă despre istorie a lui Hegel, observăm că marele filozof german formulează aici ideea justă că istoria filozofiei, considerată în conținutul ei principal, are coerență și consecvență, este un proces unitar de dezvoltare a gîndirii filozofice. Hegel nu înțelege adevăratul sens al luptelor filozofice și absolutizează unitatea de conținut a filozofiei. Diferitele sisteme filozofice din trecut nu reprezintă pentru el nimic altceva decît momente, trepte în constituirea unui sistem filozofic unic și definitiv, care nu este altul decît propriul său sistem filozofic idealist.

Ludwig Feuerbach va înțelege într-un mod mai corect, mai realist semnificația deosebirilor și luptelor dintre diferitele concepții și sisteme filozofice. Înaintea lui Engels, el a atras atenția asupra importanței deosebite a unei anumite probleme filozofice în jurul căreia s-au înfruntat din cele mai vechi timpuri creatorii de sisteme filozofice și care conferă o unitate de conținut și un sens general istoriei filozofiei. În *Prelegeri despre esența religiei,* el scrie: „Problema dacă Dumnezeu a creat lumea, problema raportului dintre Dumnezeu și lumea luată în general, este problema raportului dintre spiritual și senzorial, dintre general sau abstract și real, dintre gen și individ; de aceea, una dintre aceste probleme nu poate fi rezolvată fără cealaltă; căci Dumnezeu nu e nimic altceva decît totalitatea noțiunilor generice... Eu observ, totuși, că această problemă aparține celor mai importante și totodată celor mai grele probleme ale cunoașterii umane și ale filozofiei, ceea ce reiese deja din aceea că întreaga istorie a filozofiei se învîrte, în fond, în jurul acestei probleme, din aceea că disputa dintre stoici și epicureici, dintre platonieni și aristotelieni, dintre sceptici și dogmatici în filozofia veche, dintre nominaliști și realiști în evul mediu, dintre idealiști și realiști sau empiriști în perioada modernă, se reduce la această problemă"[23]. Această problemă este una dintre cele mai grele, după părerea lui Feuerbach, nu numai pentru că filozofii, mai ales cei din perioada modernă, au sporit la maximum confuzia prin folosirea arbitrară a termenilor, dar și pentru că natura limbajului, a gîndirii însăși, care nu poate fi separată nicidecum de limbaj, este astfel încît fiecare cuvînt exprimă ceva general și din această cauză, multora li se pare că chiar limbajul, deoarece nu ne permite să exprimăm singularul, constituie o demonstrație a nimicniciei, a inconsistenței singularului și senzorialului. În sfîrșit, Feuerbach consideră că rezolvarea acestei probleme este in-

---

[22] G. W. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei,* Vol. I, Editura Academiei, București, 1963, pp. 41—42.

[23] L. Feuerbach, *Izbrannîie filosofskie proizvedenia,* tom II, Gospolitizdat, Moskva, 1955, p. 623.

Scanned with OKEN Scanner

fluențată în mod hotărîtor de deosebirile dintre oameni izvorîte din spiritul, ocupațiile, înclinațiile și temperamentul lor.

După cum se vede, Feuerbach pune accentul pe semnificația gnoseologică a problemei fundamentale a filozofiei și nu exprimă suficient de limpede ideea că rezolvarea ei îi împarte pe filozofi în două tabere principale. Aceste limite ale gîndirii lui Feuerbach au avut drept consecință încercarea lui de a evita termenul de materialism în autoapreciere filozofiei sale și de a se delimita de filozofii materialiști.

Preluînd și dezvoltînd ideile lui Feuerbach, Engels va elabora o serie de teze care constituie nucleul materialismului dialectic în această chestiune. „Marea problemă fundamentală a oricărei filozofii și îndeosebi a filozofiei moderne, afirmă Engels, este problema raportului dintre gîndire și existență"[24]. Ca și Feuerbach, Engels subliniază unitatea de conținut dintre problema fundamentală a filozofiei și problema fundamentală a religiei — în ce raport se află Dumnezeu cu lumea? Această unitate se explică prin faptul că rădăcina problemei raportului dintre gîndire și existență se află în reprezentările mărginite, izvorîte din ignoranță ale omului din perioada sălbăticiei. Necunoscînd alcătuirea corpului său și dependența vieții sale spirituale de aceasta, omul primitiv a pus-o pe aceasta pe seama unui „suflet" conceput ca o ființă deosebită, care locuiește în trupul lui, dar îl părăsește la moarte. Astfel, a fost făcut primul pas în scindarea lumii în două esențe diferite. Al doilea, l-a constituit personificarea forțelor naturii prin dotarea lor cu un „suflet" asemănător cu acela al omului și, în cele din urmă, divinizarea lor. Reprezentările despre zei au devenit, cu timpul, tot mai abstracte, natura zeilor a fost concepută într-un mod tot mai opus lucrurilor sensibile, materiale, iar numărul lor s-a redus, pînă cînd a rămas un singur zeu, o singură divinitate, înzestrată cu toate însușirile esențiale ale predecesorilor ei și purtînd de una singură răspunderea pentru crearea și guvernarea lumii.

Originea îndepărtată a problemei fundamentale a filozofiei în reprezentările omului primitiv despre trup și suflet, nu îndreptățește nicidecum dizolvarea ei totală în problema religioasă a existenței lui Dumnezeu, ca principiu spiritual al lumii materiale. Problema filozofică a raportului dintre gîndire și existență, în ciuda înrudirii ei genetice cu problema de mai sus, are un conținut și temeiuri absolut independente de ea, tot așa cum filozofia, deși este legată de religie, mai ales prin unele dintre manifestările sale, nu poate fi confundată cu aceasta. Printre temeiurile importante ale problemei fundamentale a fizolofiei, mai precis, ale diferitelor moduri de a o soluționa se numără și particularitățile limbajului, respectiv, ale gîndirii semnalate de Feuerbach, dar și multe alte particularități ale procesului cunoașterii care fac ca problema raportului dintre gîndire și existență să fie o problemă reală și dificilă chiar și pentru omul civilizat care a depășit de mult ignoranța și incultura omului primitiv. Aceste temeiuri vor fi analizate mai jos.

Față de Feuerbach, Engels are meritul de a fi evidențiat mai precis conținutul problemei fundamentale și importanța ei deosebită pentru aprecierea semnificației generale a sistemelor filozofice, pentru determinarea locului lor în dezvoltarea filozofiei și, în sfîrșit, pentru înțe-

---

[24] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, Vol. II, Editura politică, București, 1955, p. 399.

legerea conținutului acesteia. Astfel, el arată că raportul dintre existență și conștiință, respectiv dintre natură și gîndire, materie și spirit etc., poate fi considerat sub două aspecte și anume: acela al *primordialității* (care dintre cei doi termeni ai raportului este primordial, spiritul sau natura?) și acela al *cognoscibilității* (poate gîndirea să cunoască existența?, există o concordanță între conținutul gîndirii și obiectul gîndit?).

Prin urmare, problema fundamentală a filozofiei conține, de fapt, două probleme de maximă importanță pentru orice sistem filozofic, a căror rezolvare într-un fel sau altul stă la baza unor discipline atît de importante cum sînt ontologia și gnoseologia. De aici se poate vedea cît de îndreptățită este considerarea problemei raportului dintre existență și conștiință ca problemă fundamentală a filozofiei. Nu există și nu poate exista un sistem filozofic care să merite acest nume, o concepție generală despre lume, care să nu răspundă explicit sau implicit la întrebările formulate mai înainte. În orice caz, creatorii principalelor sisteme de filozofie, Pitagora, Democrit, Platon, Aristotel, Epicur, Toma de Acquino, Bacon, Descartes, Hobbes, Leibniz, Spinoza, Diderot, D'Holbach, Hegel au pus în mod conștient și consecvent aceste probleme în centrul gîndirii lor. Excepțiile de la această regulă sînt de cele mai multe ori aparente sau dacă nu, se datoresc faptului că unii filozofi, puțini la număr, și-au concentrat atenția asupra unor probleme speciale, renunțînd la cerința de a construi un sistem cuprinzător.

Rezolvarea problemei ontologice (a elementului primordial) în favoarea existenței, a naturii, a materiei, este proprie filozofilor *materialiști*, soluția contrară este proprie filozofilor *idealiști*. „Aceste două expresii: idealism și materialism, subliniază Engels, nu însemnau inițial nimic altceva și nici aici nu sînt întrebuințate în alt înțeles. Vom vedea mai jos ce confuzie se naște dacă le atribuim un alt sens"[25]. Această precizare a lui Engels are o deosebită însemnătate întrucît nu numai înaintea lui, dar și după el, și nu numai oameni lipsiți de cultură filozofică, dar și unii dintre cei cultivați, ba chiar și unii dintre filozofi, dau termenilor de materialism și idealism accepții străine de adevăratul lor sens, legat de o anumită înțelegere a raportului dintre gîndire și existență. În acest sens, greșit, prin materialism se înțelege o conduită caracterizată prin egoism, lăcomie, goană după plăceri, dispreț față de principii și idealuri, iar prin idealism conduita opusă. Or, în sensul propriu, filozofic, cuvîntul materialism nu înseamnă nimic altceva decît *afirmarea primordialității existenței față de gîndire,* iar idealismul afirmarea alternativei opuse.

Pentru filozoful materialist, existența are un caracter primordial, în sensul că natura materială există prin ea însăși, nefiind condiționată de nimic diferit de ea, de nici un principiu nematerial. Existența, Universul, susțin materialiștii, este fără început și fără sfîrșit, el nu a fost creat și nu poate fi distrus, pentru că atît ideea creației cît și aceea a distrugerii, luate într-un sens absolut, sînt absurde. Materialiștii afirmă caracterul secundar al conștiinței nu în sens axiologic, ci în sens ontologic. Cu alte cuvinte, ei nu neagă importanța gîndirii și a valorilor spirituale, ci doar ipostazierea acestora, transformarea lor în entități de sine stătătoare, în esențe necondiționate de natură, de om, de viața so-

[25] *Ibid.*, p. 401.

Scanned with OKEN Scanner

cială. Esența ideologică a materialismului este bine exprimată de următoarea formulă aparținînd lui Feuerbach: gîndirea vine din existență, existența nu vine din gîndire.

Materialismul a evoluat de-a lungul timpurilor de la forme inferioare la forme superioare în strînsă legătură cu dezvoltarea științei și, în ultimă instanță, a practicii sociale. Principalele forme sau etape ale dezvoltării materialismului sînt reprezentate de *materialismul antic*, apreciat de Engels ca un materialism naiv, elementar, *materialismul mecanicist și metafizic* din secolul al XVIII-lea, legat de dezvoltarea fizicii clasice și de stadiul analitic, descriptiv, al dezvoltării științei, și *materialismul dialectic și istoric*, bazat pe dezvoltarea tumultuoasă a științei, precum și pe practica revoluționară a clasei muncitoare și a maselor populare din epoca noastră.

În opoziție cu materialismul, idealismul, cum arată Engels, „răstoarnă lucrurile cu capul în jos și construiește... lumea reală din idee, din scheme, năluci sau categorii care există undeva din vecii vecilor, înaintea lumii"[26]. Idealismul consideră gîndirea, conștiința ca element primordial, în sens ontologic, adică în sensul că, într-un fel sau altul, existența în general presupune, este condiționată de gîndire, de spirit. „Esența idealismului, arată Lenin, constă în faptul că psihicul este considerat ca punct inițial, din el fiind dedusă natura, și *numai după aceea* este dedusă din natură, obișnuita conștiință omenească. Acest «psihic» inițial apare, deci, totdeauna, ca o *abstracție moartă* care disimulează o teologie diluată. Oricine știe, de pildă, ce e o *idee* omenească; dar ideea fără om și înaintea omului, ideea abstractă, ideea absolută nu e decît o născocire... Oricine știe ce e o senzație omenească; dar senzația fără om, înaintea omului, nu e decît o absurditate, o abstracție moartă, un subterfugiu idealist"[27].

Idealismul s-a manifestat în istoria filozofiei sub două forme principale: idealismul *obiectiv* sau *absolut* și idealismul *subiectiv*. Idealismul obiectiv are ca reprezentanți de seamă pe Platon, pe Toma de Acquino, pe Hegel, iar idealismul subiectiv, care s-a afirmat și se afirmă mai ales în perioada modernă și contemporană, are ca reprezentanți de seamă pe Berkeley, Hume, Fichte, ș.a.

Idealismul obiectiv se caracterizează prin recunoașterea unei rațiuni universale impersonale, ca principiu al existenței; esența lui este precis redată de aforismul lui Hegel: „Tot ce e real e rațional și tot ce e rațional e real". Idealismul subiectiv nu admite nici o existență, nici materială, nici spirituală, în afară și independent de conștiința umană, sau mai exact, pentru reprezentanții lui, orice existență trebuie să fie definită în termenii trăirilor și actelor subiective ale omului, adică în termeni de senzații, percepții, operații etc. Esența idealismului subiectiv a fost exprimată limpede de Berkeley prin formula: „Esse est percipi". (*A fi* înseamnă *a fi perceput*).

Atît materialismul cît și idealismul sînt concepții *moniste* despre lume, adică, concepții care rezolvă problema fundamentală a filozofiei acordînd prioritate unuia dintre cei doi termeni și punînd la baza lumii un singur principiu fie material, fie spiritual. Există însă și con-

---

[26] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, București, 1958, p. 35.

[27] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în: V. I. Lenin, *Opere*, Vol. 14, Editura politică, București, 1959, p. 220.

Scanned with OKEN Scanner

cepții filozofice *dualiste,* cu alte cuvinte, concepții care nu admit nici prioritatea materiei față de spirit, nici prioritatea spiritului față de materie, ci afirmă coexistența eternă a amîndurora și rolul lor egal de principii fundamentale ale realității. Din rîndul acestora fac parte, într-o măsură sau alta, Aristotel cu concepția lui despre materie și „formă" ca principii fundamentale eterne ale oricărei existențe concrete, ale oricărei „substanțe", Descartes, Spinoza, Kant ș.a. Dualismul nu s-a manifestat frecvent în istoria filozofiei din cauza dificultăților foarte serioase pe care le întîmpină în explicarea interacțiunii dintre cele două principii de natură diametral opusă. În afară de asta, de regulă, dualismul se dizolvă în cele din urmă în idealism, căci pentru a ieși din încurcătură din dificultatea menționată mai înainte, el acordă supremație principiului spiritual. „În fiecare sistem dualist și mai ales în cel kantian, observă Hegel, neajunsul principal se vede în inconsistența lui, în aceea că el *reunește* ceea ce cu un minut mai devreme proclama a fi independent și, prin urmare, *imposibil de reunit*"[28]. Așa, de exemplu, Aristotel recunoaște, e adevărat, că materia este veșnică și tot atît de necesară ca și forma în alcătuirea lucrurilor concrete, dar la el materia are un caracter pasiv, ea nu are decît rolul de „material" din care forma, ca principiu activ, produce lumea așa cum este ea efectiv. Așadar, Aristotel nu reușește să păstreze un echilibru perfect între cele două principii, astfel încît concepția lui să merite fără rezerve titlul de dualism. Cam la fel se petrec lucrurile cu Descartes, la care mai presus de *res extensa* (materia) și *res cogitans* (spiritul) ca principii constitutive ale naturii și omului, se află Dumnezeu, ca sursă a oricărei existențe.

Concepția că materia și spiritul ar fi de natură principial deosebită este susținută și astăzi de unii filozofi sau savanți ca, de exemplu, cunoscutul epistemolog K. R. Popper și nu mai puțin reputatul neurofiziolog, laureat al Premiului Nobel, J. C. Eccles[29]. Concepția lor a fost combătută, la unul din recentele congrese de filozofie, de filozoful canadian Mario Bunge promotorul unei concepții materialiste proprii. Printre concepțiile dualiste contemporane poate fi socotită și aceea a filozofului și savantului francez Teilhard de Chardin, care susține că spiritul nu este o însușire a materiei superior organizate, ci o proprietate fundamentală a „materiei", a existenței, eternă ca și materia, dar care se manifestă doar la nivelul existenței umane.

În aceeași ordine de idei mai poate fi menționat și *eclectismul.* În general, prin acest cuvînt se înțelege o concepție formată dintr-un amestec incoerent de elemente împrumutate de la sisteme filozofice ireconciliabile cum sînt și sistemele materialiste și idealiste. De aceea, eclectismul este tratat cu dispreț de toți filozofii, inclusiv de materialiștii și de idealiștii consecvenți. O concepție eclectică în acest sens a fost concepția lui Dühring, criticat de Engels în lucrarea cunoscută. Printre eclectici mai sînt considerați Cicero și filozoful francez din secolul trecut, Cousin.

Din considerațiile de mai sus privind însemnătatea problemei raportului dintre gîndire și existență în construcția sistemelor filozofice reiese că istoria filozofiei este, în esență, istoria luptei, a confruntării

---

[28] G. W. F. Hegel, *Opere,* Vol. I. ed. în l. rusă, p. 110.
[29] Vezi capitolul VII al lucrării de față, pp. 269 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

dintre materialism și idealism. Cum se explică opțiunea unui filozof pentru idealism sau pentru materialism? Cum se explică permanența acestor două tendințe în istoria filozofiei?

Pentru a răspunde la aceste întrebări și la altele asemănătoare ce se mai pot pune, trebuie să ținem seama mai întîi de faptul că, deși idealismul este o concepție falsă despre lume în sensul că principiile sale fundamentale nu corespund realității obiective, el nu trebuie confundat cu o eroare banală sau cu o denaturare premeditată a realității. Dimpotrivă, în anumite condiții istorice, el poate căpăta și a căpătat efectiv o aparență de adevăr. Intemeietorii filozofiei marxiste au subliniat adeseori, de pildă, faptul că dominația concepțiilor idealiste despre istorie pînă la apariția materialismului istoric, se explică prin aceea că ele corespundeau aparenței, baza obiectivă a formării ideilor și a rolului lor activ în societate fiindu-le necunoscută, rămînîndu-le ascunsă. Nu numai protagoniștii Revoluției franceze din 1879, dar nici chiar unii dintre cercetătorii de mai tîrziu ai acestui eveniment istoric, nu și-au putut da seama că mișcarea ideologică ce a precedat cu decenii transformările politice (răsturnarea monarhiei absolute, decapitarea regelui etc.) a fost determinată în mod obiectiv de procese economice (dezvoltarea capitalismului și ascensiunea burgheziei). În aceste condiții, convingerea că Revoluția a fost provocată de ideile apărute în perioada premergătoare, apărea ca fiind pe deplin întemeiată, ca o convingere rațională, corespunzătoare adevărului. Nici pentru materialiști, nici pentru idealiști concepția despre lume nu este un dat al contemplației, al intuiției nemijlocite, ci rezultatul unui proces complex de gîndire sau, cum spun epistemologii, un *construct*. Impresia de adevăr pe care un astfel de construct o produce este sporită de coerența sa logică internă și de prezența în sînul lui a unor probleme reale sau chiar a unor soluții parțial juste. Adeseori în cadrul concepțiilor idealiste au fost puse și rezolvate, într-o măsură sau alta, probleme filozofice importante, iar unele dintre aceste concepții au fost superioare concepțiilor materialiste, în sensul că au fost mai profunde, mai aproape de realitate decît concepțiile materialiste anterioare sau contemporane lor. Comparîndu-l pe Feuerbach, cu Hegel, Engels afirmă pe bună dreptate că Feuerbach este materialist în formă dar idealist în conținut, pe cînd Hegel este idealist în formă dar materialist în conținut[30]. Pe de altă parte, Lenin afirmă că idealismul *dialectic* este superior oricărui materialism *nedialectic*[31].

„Din punctul de vedere al materialismului vulgar, simplist, metafizic, scrie Lenin, idealismul filozofic nu este *decît* o năzbîtie. Dimpotrivă, din punctul de vedere al materialismului dialectic, idealismul filozofic este dezvoltarea *unilaterală*, exagerată . . ., a uneia din trăsăturile, laturile, limitele cunoașterii într-un absolut, *rupt de materie*, de natură, divinizat"[32]. Idealismul, arată Lenin în continuare „este o *floare sterilă*, fără îndoială, dar o floare sterilă ce crește pe copacul viu al cunoașterii omului . . .".

Așadar, o serie de factori ținînd de complexitatea procesului cunoașterii, deci, *gnoseologici*, fac posibilă îndepărtarea subiectului de adevăr, fără ca acesta să-și dea seama și conferă idealismului, numit de Marx

---

[30] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, ed. cit., p. 413.

[31] V. I. Lenin, *Caietele filozofice*, Editura politică, București, 1956, p. 249.

[32] *Ibid.*, p. 324.

„mitologie a noțiunilor independente“[33], o aparență de concepție adecvată realității. La acești factori sau „rădăcini“ de natură gnoseologică se adaugă și factori social-istorici, obiectivi.

Pentru a înțelege corect acest aspect al creației filozofice trebuie să ținem seama de faptul că filozofii nu gîndesc și nu-și elaborează concepțiile filozofice ca și cum s-ar naște și ar trăi în pustiu sau pe o insulă izolată, cu alte cuvinte, că ei nu reprezintă o conștiință abstractă, în afara oricăror contacte și condiționări social-istorice. Prin modul său de gîndire, prin opțiunile sale fundamentale, filozoful exprimă de fapt o anumită epocă istorică, iar în cadrul acesteia, o anumită clasă socială, evident cînd societatea este alcătuită din clase. Filozoful este un fiu al timpului său; el nu poate ieși din cadrul social în care i-a fost dat să trăiască așa cum nu poate sări peste umbra lui. Totodată însă, el nu este produsul pasiv al acestui cadru, el se raportează activ, creator, la cadrul său social, contribuind la îmbogățirea conținutului teoretic și chiar practic al acestuia.

De aici rezultă că evoluția filozofiei merge în paralel cu evoluția societății în totalitatea ei și că în societatea împărțită în clase, ea are un *caracter de clasă, partinic,* care se manifestă atît în condiționarea, cît și în rolul social-politic al filozofiei. Lupta dintre materialism și idealism este reflexul pe plan filozofic al luptei de clasă din societate.

De regulă, materialismul a reprezentat concepția despre lume a claselor și forțelor sociale progresiste: a democrației sclavagiste în antichitate, a burgheziei progresiste în perioada modernă, a proletariatului revoluționar în epoca noastră.

Idealismul a fost și continuă să fie ideologia claselor dominante retrograde: a aristocrației sclavagiste în antichitate, a nobilimii feudale în evul mediu și în perioada de ascensiune a capitalismului, a burgheziei reacționare în prezent.

„În istoria culturii, scrie Gramsci, de cîte ori cultura populară a înflorit, din cauză că omenirea a traversat o fază de răsturnări și din magma populară s-a ales metalul unei noi clase, s-a produs o înflorire a «materialismului»; invers, în același moment, clasele tradiționale s-au cramponat de spiritualism“[34].

Vocația progresistă, revoluționară a materialismului ține de esența lui ideologică, de accentul pe care-l pune pe factorii obiectivi, pe legitățile naturale, de legătura sa cu practica și cu știința, ca și de opoziția sa radicală față de religie. Ceea ce afirmă Marx într-una din lucrările lui de tinerețe despre vocația prometeică a filozofiei și adversitatea acesteia față de toți zeii cerești și pămîntești, convine propriu-zis doar filozofiei materialiste.

Implicațiile politice retrograde ale idealismului, independente chiar și de intențiile personale ale filozofului, constau, în ultimă instanță, în „arta de a preface lanțurile reale, obiective, existente în afara noastră, în lanțuri exclusiv *ideale,* exclusiv *subiective,* în lanțuri existînd exclusiv *în noi* și de aceea transformă toate bătăliile exterioare, senzoriale, în bătălii ale ideilor pure“[35]. Idealismul, arată tot Marx, își poate chiar permite luxul de a critica robia socială, asuprirea etc., dar critica lui

---

[33] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană, ed. cit.,* p. 97.
[34] A. Gramsci, *Opere alese,* Editura politică, București, 1969, p. 79.
[35] K. Marx, Fr. Engels, *Sfînta familie,* în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* vol. 2, Editura politică, București, 1958, p. 92.

Scanned with OKEN Scanner

este inofensivă din moment ce lucrul real este transformat într-un lucru gîndit, iar lupta împotriva robiei, asupririi etc. se limitează exclusiv la cadrul gîndirii pure, a luptei ideologice. La aceasta se adaugă legătura internă dintre idealism şi religie. Teologia şi idealismul sînt identice prin fondul lor. „Toţi idealiştii, atît cei care se ocupă cu filozofia, cît şi cei religioşi, cei antici ca şi cei moderni, cred în inspiraţii, în revelaţii, în mîntuitori, în făcători de minuni, şi depinde numai de gradul lor de cultură dacă această credinţă îmbracă o formă simplă, religioasă, sau una cultă, filozofică; tot astfel, depinde numai de gradul energiei lor, de caracterul lor, de poziţia lor socială etc., dacă urmăresc ţeluri teoretice sau practice“[36]. În această privinţă, Marx exprimă aceeaşi părere cu Kant, care l-a numit pe Platon „tatăl oricărei mistici în filozofie“[37].

În încheiere la această discuţie, trebuie subliniat că întrucît partinitatea, caracterul de clasă al filozofiei rezultă din însuşi mecanismul creaţiei filozofice, *obiectivismul*, pretenţia de a te situa în afara „partidelor“ în filozofie şi respectiv deasupra claselor şi a luptei de clasă este în mod inevitabil o formă ascunsă a partinităţii.

O asemenea poziţie caracterizează o serie de filozofi şi curente filozofice din perioada contemporană a istoriei filozofiei şi în special *pozitivismul*. Fără a intra în detalii şi schematizînd într-o oarecare măsură se poate spune că pozitivismul constă în a declara propoziţiile filozofice în general, dar mai ales problema raportului dintre gîndire şi existenţă ca lipsite de sens, respectiv ca neputînd fi supuse, nici direct nici indirect, testării prin experienţă şi ca atare admise sau respinse. „În ceea ce mă priveşte, spune B. Russell, unul dintre reprezentanţii pozitivismului, eu nu consider controversa dintre realişti (citeşte: materialişti, n.ns.) şi adversarii lor ca o problemă fundamentală ... socotesc că logica este ceea ce e fundamental în filozofie şi că şcolile pot să fie caracterizate mai curînd prin logica lor decît prin metafizica lor“[38]. Iar un alt reprezentant de seamă al pozitivismului, Ludwig Wittgenstein, consideră că „cele mai multe enunţuri şi întrebări care au fost formulate cu privire la chestiuni de ordin filozofic nu sînt false, ci lipsite de sens. Iată de ce nu putem în general răspunde la întrebări de acest fel: putem doar stabili lipsa de sens? Cele mai multe întrebări şi răspunsuri ale filozofiei se sprijină pe faptul că nu înţelegem logica limbii noastre. (...). Şi nu este de mirare că cele mai profunde probleme nu sînt de fapt probleme“[39].

Pozitiviştii s-au străduit să înlocuiască problematica tradiţională a filozofiei cu preocupări de sintaxă logică (analiza relaţiilor logice dintre termenii propoziţiilor şi dintre propoziţiile care alcătuiesc ştiinţa) la care s-au adăugat ulterior şi preocupări de analiză a relaţiilor dintre termenii lingvistici utilizaţi în ştiinţă şi ceea ce semnifică ei (semantica), precum şi dintre termenii lingvistici şi subiect (pragmatica). Pozitiviştii fac foarte mult caz de aşa-zisul lor neutralism filozofic, de situarea lor deasupra luptei dintre materialism şi idealism în filozofie şi de aşa-zisul caracter ştiinţific al opiniilor lor. În realitate, încercarea pozitiviştilor de a găsi un mijloc prin care să se poată face fără greş deosebirea dintre

---

[36] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 564.
[37] Apud, M. Florian, *Kant şi criticismul pînă la Fichte*, p. 159.
[38] Apud, Ath. Joja, *Critica pozitivismului logic*, în: *Neopozitivismul*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1962, p. 7.
[39] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4003.

Scanned with OKEN Scanner

propozițiile științifice și cele filozofice a eșuat, iar încercarea de a rupe logica de filozofie (gnoseologie) și de a o substitui pe cea dintîi celei de-a doua s-a dovedit lipsită de temei. La o analiză mai atentă a lucrărilor pozitiviste, din pretinsul lor neutralism filozofic nu rămîne nimic, iar unele declarații ale unor reprezentanți de seamă ai pozitivismului ca Ayer, Wittgenstein, Carnap, Neurath ș.a., sînt fie în mod fățiș favorabile idealismului și religiei, fie echivoce sub raport teoretic, dar, în fond, acționînd în favoarea pozițiilor opuse materialismului. „Noi adoptăm fenomenalismul lui Berkeley fără teismul său", declară, de exemplu, Ayer, recunoscînd în felul acesta apartenența concepției sale la idealismul subiectiv[40].

O contribuție importantă la combaterea concepțiilor pozitiviste îndreptate împotriva filozofiei înțelese ca „teorie generală a acestei lumi", care implică rezolvarea problemei raportului dintre gîndire și existență, a adus-o K. R. Popper. Încă din anii '30, el s-a ridicat în apărarea filozofiei, în special împotriva atacurilor pozitiviste, menținîndu-se pe această poziție pînă astăzi. „Analiștii limbajului cred că nu există problemă filozofică veritabilă, scrie K. Popper , sau că problemele filozofiei, dacă există, sînt probleme ale folosirii limbajului sau ale înțelesului cuvintelor. Eu cred, dimpotrivă, că există cel puțin o problemă filozofică care îi interesează pe toți oamenii care gîndesc. Este problema cosmologică: *problema înțelegerii lumii — inclusiv a noastră înșine, și a cunoașterii noastre, ca părți ale lumii.* Știința în întregul ei este cosmologie în acest sens, cred eu, și interesul meu pentru filozofie, nu mai puțin decît cel pentru știință, depinde exclusiv de contribuțiile pe care ele le pot aduce acesteia"[41].

Așadar, cu toată înverșunarea lor împotriva „metafizicii", pozitiviștii nu au putut scăpa de ea. „Exorcizarea «metafizicii»", arată Ath. Joja, nu duce însă la rezultatele dorite deoarece, de o parte, obiectele irump chiar în cadrul logicii, fie și sub forma semanticii, de altă parte, pozitiviștii logici nu încetează de a descoperi «metafizica» chiar în operele celor mai cunoscuți reprezentanți ai acestui curent. Wittgenstein a descoperit influența metafizicii la Russell, Carnap la Wittgenstein și, mai curînd, Ayer la Carnap"[42].

În ciuda pretențiilor sale de a reprezenta o a treia cale în filozofie, pozitivismul s-a înscris, de fapt, pe traiectoria idealismului, a idealismului subiectiv.

Încercării de a nega calitatea de problemă supremă a filozofiei problemei raportului dintre gîndire și existență, proprie pozitivismului, i se asociază încercarea de a promova la acest rang alte probleme, proprie altor curente filozofice și filozofi contemporani. W. James, de exemplu, susține că problema fundamentală a filozofiei este problema raportului dintre unic și multiplu, el însuși combătînd monismul în favoarea pluralismului. În lumea fizică, pretinde James, nu există „un tot întreg", ci numai lucruri izolate; fiecare subiect își are „lumea sa". În locul cuvîntului *univers,* el propune cuvîntul *plurivers,* iar pluralismul ontologic este dublat la el de un pluralism gnoseologic[43]. Pentru

[40] Apud Ath. Joja, *op. cit.*, p. 23.
[41] K. R. Popper, *Logica cercetării*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 59.
[42] Ath. Joja, *Ibid.*, p. 22.
[43] W. James, *Introduction à la philosophie*, Paris, M. Revière, 1914, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

K. Jaspers problema fundamentală a filozofiei este problema raportului dintre aparență și esență, mai precis, problema a ceea ce se află dincolo de lumea aparențelor guvernată de sciziunea dintre obiect și subiect[44], iar pentru Camus problema fundamentală este aceea a sensului vieții. „Nu există, susține el, decît o problemă filozofică cu adevărat importantă: sinuciderea. A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filozofiei"[45]. În sfîrșit, Gramsci e de părere că „întrebarea primă și principală a filozofiei" este: ce este omul?[46] În filozofia românească, în timp ce I. Petrovici este de acord că „problema relațiunii dintre spirit și corp alcătuiește problema centrală a oricărei filozofii — care își urmărește cu adevărat menirea..."[47], Lucian Blaga consideră ca problemă fundamentală a filozofiei întrebarea: ce este Universul ca tot?

Analizînd cu atenție problemele de mai sus vom constata că ele sînt fie variante ale problemei fundamentale, fie probleme a căror rezolvare este subordonată rezolvării problemei fundamentale. Așa, de exemplu, problema raportului dintre unic și multiplu, pusă în termeni raționali, se subordonează problemei raportului dintre materie și spirit, deoarece noțiunile de materie și spirit, cum bine zice I. Petrovici, reprezintă „posturile cele mai avansate ale unificării...", iar pasul definitiv al acestei unificări depinde de „unificarea" acestor noțiuni înseși. Problema dacă în lume există unitate sau nu, depinde în ultimă instanță de problema dacă materia și spiritul pot fi gîndite în mod unitar, una în dependență de cealaltă. James absolutizează, mai întîi, singularitatea viziunilor subiective despre Univers deci, se situează pe o poziție idealist-subiectivă, iar apoi declară ca fundamentală problema raportului dintre unic și multiplu.

În ce privește problema sensului vieții, e limpede că într-un fel se pune această problemă din perspectivă materialistă și în altul din perspectivă idealistă. Iar în ce privește întrebări ca: „ce este universul în totalitatea sa?" sau, „ce este omul?", acestea nu sînt decît variante ale problemei raportului dintre gîndire și existență. A răspunde la întrebarea „ce este Universul ca un tot?" înseamnă, în fond, a spune dacă el este în totalitatea sa materie sau spirit, iar a răspunde la întrebarea „ce este omul?" înseamnă, de asemenea, a spune, înainte de toate, dacă spiritul său este o funcție a corpului său sau o substanță de sine stătătoare.

Ca încheiere la această discuție trebuie subliniat că problematica filozofică este foarte complexă, iar evidențierea importanței problemei fundamentale nu trebuie să ne ducă la simplism și reducționism. Filozofia în general, ca și sistemele filozofice concrete, nu se reduce nici la problema fundamentală, nici la o altă problemă. În afară de aceasta, între problemele filozofice există o dependență reciprocă. Ele se susțin, se influențează unele pe altele. Kant ne-a demonstrat cum poate o problemă „nefundamentală", aceea a spațiului și timpului, să aibă un rol hotărîtor în cadrul unui sistem filozofic.

Subliniind importanța problemei raportului dintre gîndire și exis-

---

[44] K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 27 și urm.
[45] A. Camus, *Mitul lui Sisif*, Editura pentru literatură universală, București, 1969, p. 7.
[46] A. Gramsci, *Op. cit.*, p. 47.
[47] Ion Petrovici, *Cercetări filozofice*, ed. a II-a 1926, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

tență, Engels nu s-a gîndit să reducă întreg conținutul filozofiei la această problemă și să nege însemnătatea altor probleme filozofice. Scopul urmărit de el a fost să determine sensul filozofic precis al cuvintelor *materialist* și *idealist* distanțîndu-le de accepția lor comună și să scoată în evidență conținutul principal al istoriei filozofiei: lupta dintre materialism și idealism. De asemenea, Engels nu opune în mod rigid concepțiile filozofice idealiste celor materialiste, arătînd că în realitate deosebirea lor este adesea relativă, aproximativă. Mai sus s-a arătat cum a apreciat el materialismul lui Feuerbach și idealismul lui Hegel. Se mai poate adăuga că despre materialismul premarxist, în general, Engels afirmă că concepția acestuia este propriu-zis materialistă numai cînd e vorba de natură nu și cînd e vorba de societate, iar deismul, ca și agnosticismul, care în esență reprezintă variante ale idealismului, pot să aibă, dacă avem în vedere unele din manifestările lor concret istorice, semnificația unui „materialism timid", „rușinos".

Considerațiile lui Engels nu trebuie privite rigid, îngust. Pentru marxism faptele primează, iar acestea ne arată că tematica filozofică variază de la o epocă la alta, atît în ceea ce privește conținutul problemelor (apar unele probleme noi, în timp ce altele cad în desuetudine), cît și în ceea ce privește importanța unei probleme sau a alteia.

În legătură cu problema fundamentală a filozofiei mai trebuie analizată și afirmația lui Althusser că a admite raportul materie-spirit ca problemă de o asemenea importanță înseamnă a recunoaște „că, în esență, filozofia nu are o istorie veritabilă". De fapt această afirmație este lipsită de temei, deoarece istoria filozofiei nu e corect înțeleasă cînd e înțeleasă ca o continuă „ciocnire dintre două tendințe fundamentale" imuabile[48]. Înțeleasă corect, istoria filozofiei este *istoria apariției și dezvoltării concepției materialiste despre lume în luptă cu concepțiile idealiste*.

Degeaba încearcă Althusser să demonstreze că de la apariția ei și pînă astăzi filozofia a bătut pasul pe loc în jurul „cuplului categorial imuabil (Materie-Spirit)". Nu este nevoie de analize foarte subtile pentru a evidenția progresul continuu al concepției materialiste de la materialismul naiv al anticilor la materialismul dialectic și istoric din zilele noastre. Iar dacă ținem seama de unitatea dintre materialism și știință, de faptul că programul filozofic al materialismului se înfăptuiește în detaliu și metodic prin extinderea cunoașterii științifice asupra tuturor domeniilor pe măsura elaborării unor metode adecvate fiecărui domeniu în parte, atunci dezvoltarea constantă a concepției materialiste despre lume este și mai evidentă. În sfîrșit, această dezvoltare se manifestă și indirect prin evoluția concepțiilor idealiste, mai exact, prin trecerea în ultimele două secole de la idealismul obiectiv la idealismul subiectiv. De obicei cele două variante ale idealismului sînt privite ca simple alternative echivalente, fără nici o semnificație privind evoluția concepțiilor idealiste. Dar dacă reflectăm mai serios asupra acestei probleme, nu se poate să nu recunoaștem că trecerea de la idealismul obiectiv predominant în filozofie pînă la Hegel, la idealismul subiectiv predominant de la Hegel încoace, coincide cu coborîrea filozofiei idealiste din cer pe pămînt. Idealismul obiectiv are mai ales o semnificație ontologică, pentru el există idei în afara lucrurilor și înaintea lor. Idealismul subiectiv

[48] L. Althusser, *Lenin și filozofia*, în: *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 350.

Scanned with OKEN Scanner

are mai ales o semnificație gnoseologică; el nu admite existența ideilor (senzațiilor) independent de om și de omenire. Idealiști subiectivi ca Hume, Mach, Russell și mulți alții au fost ateiști notorii ceea ce nu s-a întîmplat cu nici un idealist obiectiv. De ce? Pentru că în timp ce acesta poate fi pe bună dreptate apreciat ca o *teologie raționalizată*, celălalt nu. Ceea ce numim „idealism subiectiv" corespunde de fapt unui evantai foarte larg de concepții filozofice dintre care unele stau aproape de idealismul obiectiv (de exemplu, concepția lui Berkeley), iar altele aproape sau chiar foarte aproape de materialism (de exemplu concepția lui Comte, Mill, Spencer ș.a.). Or, piatra de încercare a adevăratului idealism este raportul lui față de religie. Un idealism care nu poate fi „împăcat" cu religia nu mai este un idealism de cea mai pură esență.

* * *

Dialectica și metafizica

În afară de opoziția dintre concepțiile filozofice, decurgînd din felul în care este rezolvată problema fundamentală a filozofiei, o mare importanță are și opoziția lor determinată de felul în care concep conexiunea și mișcarea. Concepțiile *metafizice* privesc lucrurile, cum spune Engels, în afara conexiunii și a mișcării; concepțiile *dialectice*, dimpotrivă, se caracterizează prin înțelegerea fenomenelor în conexiunea și în dezvoltarea lor.

Cuvîntul metafizică a fost pus în circulație de către urmașii lui Aristotel pentru a desemna lucrările de filozofie ale maestrului lor. Hegel a dat acestui cuvînt un sens nou și anume acela de metodă de gîndire opusă dialecticii.

La originea cuvîntului *dialectica* se află verbul grecesc διαλεγειν care înseamnă a discuta, a conversa. Din acesta, prin derivație s-a format adjectivul διαλεκτικος și respectiv expresia ἡ διαλεκτική τηχνή care înseamnă arta discuției, a conversației.

Într-adevăr, la început, prin dialectică se înțelegea arta discuției, a dialogului. „Pe cel care știe să pună întrebări și să dea răspunsuri, cum îl vom numi dacă nu dialectician?" — scrie Platon, într-una din lucrările sale intitulate *Cratil*.

Printre cei mai străluciți reprezentanți ai dialecticii în această accepție se numără și Socrate. Celebrul filozof atenian din perioada războaielor medice era convins că adevărul este sădit de la natură în fiecare om și, de aceea, poate fi pus în lumină cu ajutorul unor întrebări bine formulate și al unor răspunsuri corecte, deci, cu alte cuvinte, cu ajutorul dialogului, al discuțiilor purtate cu măestrie. Abordîndu-și interlocutorii, Socrate începea prin a simula acordul cu ei, dar după aceea, punîndu-le întrebări și constrîngîndu-i să răspundă, îi făcea să se contrazică, astfel încît pînă la urmă ei se convingeau că părerile lor inițiale erau greșite și că nu cunosc adevărul. Prin urmare, la Socrate, dialectica, în calitate de artă a discuției, este concepută ca un mijloc de descoperire a adevărului. Ea este strîns legată de logică, este o aplicare abilă a regulilor logicii.

Discipolul lui Socrate, Platon, a fost și el unul dintre marii dialecticieni. Prin el dialectica socratică a fost perfecționată în sensul transformării ei într-o metodă de constituire a discursului filozofic înțeles ca o cunoaștere, nu a anumitor adevăruri particulare, ci a adevărului absolut. Dialectica lui Platon constă deci în arta de a ne ridica de la

Scanned with OKEN Scanner

adevăruri particulare şi superficiale la adevăruri tot mai generale şi mai profunde, respectiv, la idei tot mai generale şi mai profunde pînă la aceea care constituie, după Platon, rădăcina şi temeiul tuturor ideilor, ba chiar şi al existenţei însăşi — ideea de Bine.

Aşadar rezultatul final al gîndirii dialectice a lui Socrate şi a lui Platon a fost o concepţie idealistă despre lume.

În timp ce la Socrate şi Platon dialectica este concepută, s-ar putea spune, ca un dialog al gîndirii cu sine însăşi, avînd ca scop descoperirea adevărului, la alţi filozofi antici, de exemplu, la sofişti ea devine o artă a discuţiei prin care se urmăreşte reducerea la tăcere cu orice preţ a interlocutorului. Prin sofişti dialectica devine arta de a pune logica în slujba intereselor şi a dorinţelor arbitrare ale vorbitorului, transformîndu-se în retorică şi euristică. Nu adevărul îi preocupă pe sofişti, ci succesul, de aceea ei nu şovăie să folosească argumente înşelătoare care nu au decît aparenţa adevărului sau să susţină o teză după ce s-au silit să demonstreze contrariul ei. Dintr-un mijloc de cunoaştere, dialogul sau discuţia se transformă la sofişti într-un simplu joc de cuvinte. Lucian din Samosata ne prezintă un sofist care face „elogiul muştei", susţinînd că ea este cel mai frumos şi cel mai simpatic animal.

Prin urmare, la Socrate şi Platon dialectica are un rol pozitiv, constructiv, în timp ce la sofişti, la megarici, la Zenon ea are unul negativ, distructiv.

Un alt reprezentant de seamă al dialecticii din antichitate a fost Heraclit. La el nu găsim dialectica sub forma artei dialogului, a dialecticii *subiective,* ci sub forma dialecticii *obiective,* inerente realităţii, lucrurilor însăşi. După Heraclit, totul se află în mişcare, datorită luptei contrariilor. „Totul curge" şi „Războiul este tatăl tuturor lucrurilor" sînt aforismele cele mai caracteristice pentru modul de gîndire a filozofului din Efes.

Un moment hotărîtor în istoria dialecticii îl constituie dialectica lui Hegel, care va fi expusă pe larg în capitolul următor. Aici se cuvine totuşi să fie subliniat meritul lui de a fi unit dialectica subiectivă cu dialectica obiectivă dar, din păcate, pe o bază idealistă. S-a văzut că deja la Platon dialectica a căpătat un caracter *dinamic,* implicînd o mişcare a spiritului, a subiectului cunoscător de depăşire a datelor imediate spre ceea ce este profund, o trecere de la aparenţă la esenţă. Dar la Platon, prin efortul ei de cunoaştere mijlocit de dialectică, gîndirea ajunge să contemple în cele din urmă o lume absolut statică, o lume de forme ideale invariabile. La Hegel, dimpotrivă, dialectica apare ca o mişcare prin contradicţii şi negaţii, ce caracterizează nu numai spiritul cunoscător, ci existenţa însăşi. Şi pentru Hegel, ca şi pentru Platon, esenţa realităţii o constituie ideea, numai că la cel dintîi ideea e un principiu activ, dinamic, natura ei se manifestă înainte de toate în mişcare. Contribuţia lui Hegel la dezvoltarea dialecticii poate fi rezumată astfel: transformarea dialecticii dintr-o simplă metodă de gîndire într-o teorie a existenţei. La Hegel dialectica continuă să fie o logică în acţiune, dar această logică în acţiune este totodată motorul realităţii obiective, a dezvoltării naturii şi istoriei.

Apreciind meritele lui Hegel, după cum se ştie, fondatorii filozofiei marxiste au criticat neajunsurile concepţiei sale despre dialectică. Dezvoltarea dialecticii la forma ei cea mai înaltă are loc în cadrul concepţiei marxiste.

Scanned with OKEN Scanner

În istoria filozofiei, opoziția dintre materialism și idealism nu a coincis cu opoziția dintre dialectică și metafizică. S-ar putea chiar spune că cele mai multe concepții materialiste dinaintea marxismului au fost concepții metafizice. Aceasta nu înseamnă însă că între materialism și dialectică nu există o legătură organică profundă. În pofida faptului că în epocile anterioare dialectica s-a dezvoltat mai ales în cadrul idealismului, revoluția înfăptuită de marxism în filozofie a arătat că materialismul consecvent nu poate fi decît dialectic, iar dialectica nu poate fi decît materialistă, conform profundei observații făcute de Engels că natura, adică realitatea obiectivă așa cum o cunoaștem prin știință, este adevărata piatră de încercare a dialecticii. Dinamica și corelațiile complexe inerente fenomenelor din lumea în care trăim nu pot fi oglindite în mod adecvat decît de o concepție materialist-dialectică.

În general, dialectica (respectiv, metafizica) este considerată a fi *metoda de gîndire în filozofie,* iar materialismul (respectiv, idealismul) este considerat a fi *teoria.* Acest fel de a gîndi are o anumită justificare logică și istorică, în concepțiile lui Platon și ale altor filozofi. Lui Hegel îi revine, printre altele, și meritul de a fi subliniat unitatea dintre teorie și metodă, idee care a fost preluată și dezvoltată în filozofia marxistă. Din punctul de vedere al marxismului, deosebirea dintre teorie și metodă este relativă. Ideea de dezvoltare (nucleul dialecticii) nu este numai un principiu metodologic, o *normă* pentru gîndire și cercetare, ci și un *adevăr teoretic* despre realitate. Subliniind deosebirea dintre metoda sa și metoda lui Hegel, Marx scoate, de fapt, în evidență, *materialismul* dialecticii sale. Pe de altă parte, ideea materialității lumii (nucleul materialismului) este și ea un principiu metodologic, o normă pentru gîndirea care caută să explice fenomene necunoscute încă (de pildă, o epocă istorică, un fapt social).

Între teorie și metodă există o unitate dialectică; ele se întrepătrund și se condiționează reciproc. Sistemele filozofice sînt ansambluri teoretico-metodologice unitare.

* * *

Crearea materialismului dialectic și istoric, așa cum se va vedea pe larg în capitolul următor, reprezintă o revoluție în filozofie, ale cărei trăsături principale constau în unitatea între materialism și dialectică, în extinderea concepției materialist-dialectice asupra fenomenelor sociale, în corelarea dialectică a filozofiei cu știința și, mai ales, în realizarea unității dintre teorie și practica revoluționară.

Istoria a arătat că superioritatea materialismului dialectic și istoric față de toate concepțiile filozofice premarxiste și nemarxiste contemporane constă în reflectarea adecvată a realității, în puterea de previziune a evoluției evenimentelor sociale și în capacitatea de mobilizare a maselor largi, a tuturor forțelor sociale revoluționare și progresiste din lume în vederea transformării realității.

Ideile materialismului dialectic conving și mobilizează masele prin faptul că îmbină cerințele politicii și eticii cu cele ale cunoașterii obiective, umanismul cu știința. Mai cu seamă ultimele decenii ale secolului nostru au arătat limpede că singura alternativă a omenirii este înlăturarea definitivă, pe plan mondial, a relațiilor de exploatare și de asuprire socială și națională.

Scanned with OKEN Scanner

Elocventă în acest sens este experiența țărilor care au înfăptuit revoluția socialistă și construiesc socialismul, avînd la temelia întregii activități ideologia materialist-dialectică.

Sub conducerea Partidului Comunist, România își înscrie numele în rîndurile constructorilor noii orînduiri sociale. Fiecărei etape importante în edificarea socialismului în patria noastră i-a corespuns un efort remarcabil de aplicare și dezvoltare creatoare a materialismului dialectic și istoric, conform cu condițiile din țara noastră. „În întreaga sa activitate, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, partidul nostru pornește de la concepția materialismului dialectic și istoric, de la adevărul, confirmat de însăși evoluția istorică a omenirii, conform căruia dezvoltarea forțelor de producție, condițiile existenței materiale determină atît caracterul relațiilor de producție, al muncii, întregul mod de producție, cît și concepțiile politice și filozofice, nivelul gîndirii și conștiinței oamenilor, activitatea lor creatoare, progresul general al societății umane. În același timp, ne călăuzim după teza potrivit căreia concordanța dintre relațiile de producție și sociale și forțele de producție, lărgirea continuă a orizontului cunoașterii, înțelegerea legităților dezvoltării sociale, ridicarea nivelului politic și cultural al oamenilor exercită, la rîndul lor, o puternică influență dinamizatoare asupra progresului forțelor de producție, asupra creșterii bunăstării materiale a oamenilor. Ideile, nivelul de cunoaștere și cultură, gradul de dezvoltare a conștiinței, se manifestă astfel ca o puternică forță materială în transformarea revoluționară a societății, în asigurarea progresului general al umanității“[49].

O ilustrare grăitoare a ideilor de mai sus este Programul adoptat la Congresul al XI-lea, program pătruns de spiritul revoluționar al materialismului dialectic și istoric. Fiind o sinteză a realizărilor naționale și sociale din trecut și prezent, el oferă totodată o perspectivă clară înfăptuirii societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerii treptate la comunism. Ideile fundamentale ce caracterizează Porgramul partidului au o valoare teoretică și metodologică excepțională, proprie filozofiei materialist-dialectice în acțiune. Carta teoretică, ideologică și politică fundamentală a comuniștilor români se dovedește a fi expresia voinței și înțelepciunii colective a partidului, a clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii din patria noastră, fără deosebire de naționalitate.

Acordînd atenția principală factorilor de bază ai vieții sociale, vieții materiale a societății, P.C.R. își concentrează, în etapa actuală, eforturile spre procesul complex de dezvoltare a conștiinței socialiste, proces în care veriga esențială o constituie educația politică, promovarea largă a spiritului eticii și echității socialiste. În cadrul acestei vaste acțiuni formative, materialismul dialectic și istoric ocupă un loc central, ca o componentă importantă a conștiinței socialiste. Forța sa constă în înarmarea tuturor creatorilor de valori materiale și spirituale din patria noastră cu un mod superior de gîndire și acțiune.

---

[49] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România.* Prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste. 2 iunie 1976. În: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* Vol. 13, Editura politică, București, 1977, p. 33.

Ampla activitate de educare a maselor largi în spiritul concepției materialist-dialectice despre lume și viață se corelează deci, cu efortul constant de a dezvolta această concepție în concordanță cu datele științei și cu cerințele practicii revoluționare. Pe de altă parte, unificarea condițiilor de muncă și de viață, perfecționarea relațiilor sociale și omogenizarea societății socialiste, pe măsura apropierii ei de comunism, fac posibilă pentru prima dată în istoria omenirii instaurarea unei concepții despre lume, unitare, la scara întregii societăți. „Se poate spune că, pentru prima dată, în orînduirea socialistă, îndeosebi în comunism, se creează condiții pentru formarea unei concepții teoretice și ideologice unitare despre lume și viață. Dar și în socialism, probabil și în comunism, concepția teoretică și ideologică va fi în continuă transformare, în raport de dezvoltarea forțelor de producție, a nivelului de cunoaștere științifică. Dispariția claselor sociale, a inegalității sociale și naționale, realizarea unei societăți a egalității sociale și naționale asigură baza materială și socială pentru o concepție unitară despre lume și viață. Dar această posibilitate trebuie transformată în realitate prin dezvoltarea economico-socială și prin activitatea ideologico-teoretică a partidului revoluționar pentru înlăturarea vechilor stări de lucruri, ca și a concepțiilor teoretice, ideologice, care s-au dezvoltat de-a lungul mai multor orînduiri sociale. Trebuie să avem permanent în vedere că lupta împotriva vechilor concepții despre lume și viață și afirmarea concepției revoluționare materialist-dialectice presupun un proces de lungă durată. Activitatea teoretică, ideologică și politico-educativă a partidului se desfășoară în condițiile înfruntării aprige dintre noua concepție și vechile stări de lucruri. Partidul revoluționar, forțele progresiste, clasa muncitoare — în calitate de clasă conducătoare a societății — trebuie să-și îndeplinească în cele mai bune condiții răspunderea istorică atît în dezvoltarea forțelor de producție, în făurirea relațiilor de producție, cît și în afirmarea în întreaga societate a concepției revoluționare materialist-dialectice despre lume și viață“[50].

---

[50] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politico-educativă a partidului*, prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român. 1—2 iunie 1982, Editura politică, București, 1982, pp. 9—10.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

APARIȚIA MARXISMULUI – O REVOLUȚIE IN FILOZOFIE

În istoria filozofiei, a gîndirii omenești, apariția marxismului a însemnat o cotitură de o importanță excepțională, revoluționară, constînd în aceea că prin intermediul lui s-a produs o mutație radicală în cunoașterea coordonatelor esențiale ale existenței umane și ale transformării revoluționare a societății.

Această mutație profundă a fost condiționată de întreaga dezvoltare socială din deceniile premergătoare apariției marxismului și în primul rînd de transformările care s-au produs în condițiile obiective, materiale, de viață ale societății.

În aceste condiții istorice determinate, continuînd și dezvoltînd ideile valoroase lăsate moștenire de predecesorii lor, exprimînd aspirațiile clasei muncitoare și ale tuturor oamenilor muncii, ale maselor largi, doi oameni de geniu, Karl Marx și Friedrich Engels, au pus bazele unei concepții profunde și originale despre societate și despre lume în general.

1. Condițiile social-istorice și premisele teoretico-științifice ale apariției filozofiei marxiste

Într-una din lucrările sale, Marx scria că fiecare epocă își pune problemele pe care le poate rezolva. În acest fel, el sublinia condiționarea istorică obiectivă a gîndirii umane.

Filozofia, formă de manifestare a spiritului omenesc dintre cele mai abstracte și mai îndepărtate de viață nemijlocită, a fost socotită multă vreme o expresie doar a „gîndirii pure", a „spiritului filozofic". Dezvoltarea treptată a cunoașterii a arătat însă că, în cele din urmă, și filozofia este împinsă înainte, cum se exprimă Engels, nu de „gîndirea pură", ci de practică, de activitatea materială a oamenilor. Prin urmare, pentru a înțelege apariția unui sistem filozofic, trebuie să pornim de la condițiile obiective care l-au generat. Aceasta nu înseamnă, firește, că între filozofie și viața economico-politică a societății există o legătură imediată, rigidă și mecanică, ci doar ca evoluția filozofiei, a gîndirii umane în totalitatea ei, nu este un proces autonom care ar putea fi înțeles exclusiv prin el însuși.

În rîndurile ce urmează, ne vom referi la factorii principali pe care întemeietorii marxismului înșiși i-au considerat ca fiind premisele obiective, social-istorice, ale gîndirii lor.

În esență, apariția marxismului, luat în ansamblu, a fost determinată de ascuțirea contradicțiilor orînduirii capitaliste și ca urmare de necesitatea elaborării unei concepții despre societate care să călăuzească lupta clasei muncitoare, a oamenilor muncii pentru o nouă orînduire socială. Apariția filozofiei marxiste nu poate fi înțeleasă însă numai în raport cu interesele și cu lupta de clasă a muncitorilor.

Concepția marxistă despre lume se întemeiază pe *o nouă experiență socială* ale cărei componente s-au constituit mai ales la începutul secolului al XIX-lea. Această experiență socială nouă o are în vedere Engels cînd afirmă că, în trecut, cercetarea cauzelor care stau la baza dezvoltării sociale era aproape imposibilă, din pricină că legăturile dintre ele și efectele lor erau complicate și ascunse[1].

Motivul principal pentru care, timp de secole, a domnit concepția idealistă despre societate și despre lume în general, se află în viața socială însăși, în particularitățile perioadelor istorice corespunzătoare. După 1800, însă, ca urmare a dezvoltării marii industrii, în Anglia și în Franța, lupta dintre burghezie și nobilime a trecut pe avanscena vieții politice, iar, după 1830, lucrul acesta s-a petrecut și cu lupta dintre burghezie și proletariat[2]. Cele mai importante evenimente, care atestă faptul menționat la urmă, sînt răscoalele muncitorilor din Lyon (1831) și din Silezia (1834), precum și mișcarea cartistă din Anglia (ajunsă la apogeu între 1838 și 1842).

Împrejurările s-au simplificat în așa măsură, arată tot Engels, încît trebuia să închizi ochii intenționat pentru a nu vedea în lupta dintre aceste trei mari clase sociale forța motrice a istoriei moderne. Dar odată cu ascuțirea luptei de clasă a ieșit în evidență și faptul că la baza ei se aflau interese economice. Puterea politică, pentru stăpînirea căreia lupta fiecare dintre clasele menționate, trebuia să servească numai ca mijloc pentru înfăptuirea intereselor economice[3]. Mai mult decît atît. Dezvoltarea marii industrii a arătat că înseși principalele clase sociale ale orînduirii capitaliste, burghezia și proletariatul au apărut și s-au dezvoltat datorită unor cauze economice. Dacă structura de clasă a orînduirilor anterioare a putut să fie pusă pe seama războaielor de jaf și de cucerire — adică pe seama unor factori politici, a căror bază economică a rămas ascunsă, aceea a capitalismului a fost rezultatul evident al unor schimbări survenite în modul de producție, mai precis, rezultatul trecerii de la meșteșuguri la manufactură și de la aceasta la marea industrie, ca urmare a dezvoltării forțelor de producție.

Schimbările arătate nu s-au produs, desigur, fără intervenția anumitor factori politici, numai că aceștia au avut un rol subordonat și nicidecum unul determinant. Or, conform concepțiilor dominante, idealiste, rolul hotărîtor în istorie aparținea constrîngerii, forței (teoria violenței). Chiar și istoricilor francezi din timpul Restaurației, care au sesizat rolul

---

[1] Vezi, Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, Vol. 2, ed. a 2-a, Editura politică, București, 1955, p. 426.

[2] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 27.

[3] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, p. 427. Vezi și K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în: K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 544 și urm.

luptei de clasă în perioada modernă a istoriei Angliei și Franței, substratul economic al acesteia le-a fost necunoscut.

Prin analiza faptelor amintite, care se impuneau tot mai mult atenției cercetătorilor, trebuia deci să se ajungă, în cele din urmă, la înțelegerea rolului muncii, al producției materiale în istorie. Dezvoltarea capitalismului a atras atenția și într-un alt mod asupra consecințelor revoluționare ale dezvoltării producției. Autorii *Manifestului Partidului Comunist*, menționează, alături de faptul că burghezia a simplificat antagonismele de clasă și a pus în locul exploatării voalate de iluzii religioase și politice, exploatarea directă, brutală, deschisă, și faptul că abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească. „Subjugarea forțelor naturii, mașinismul, aplicarea chimiei în industrie și în agricultură, navigația cu aburi, căile ferate, telegraful electric, desțelenirea unor întregi continente, fluvii făcute navigabile, populații întregi ieșite ca din pământ — care dintre secolele trecute, exclamă autorii *Manifestului Partidului Comunist*, ar fi putut să presupună că în sînul muncii sociale dormitau astfel de forțe de producție!“[4].

Înfăptuirea revoluției industriale a avut ca urmare, de asemenea, accelerarea ritmului dezvoltării sociale, modificarea rapidă a relațiilor sociale, a condițiilor materiale de viață ale oamenilor și odată cu acestea a felului lor de a gîndi și de a simți. „Zdruncinarea neîntreruptă a tuturor relațiilor sociale, veșnica nesiguranță și agitație deosebesc epoca burgheză de toate epocile anterioare. Toate relațiile înțepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări și concepții generate din moși-strămoși, se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice“[5]. În aceste condiții, desigur, descoperirea dependenței modului de gîndire a oamenilor, a conștiinței sociale, de modul lor de viață, adică de existența socială, a fost mult ușurată față de epocile anterioare.

Analiza profundă a realităților sociale i-a călăuzit pe Marx și pe Engels la concluzia că omenirea se află în fața unei noi revoluții sociale, avînd ca țel desființarea proprietății private și a exploatării omului de către om și ca protagonist principal clasa muncitoare, deoarece, sub presiunea condițiilor sale de muncă și de viață din societatea capitalistă, această clasă este constrînsă să lupte nu numai împotriva exploatării capitaliste, ci împotriva oricărei forme de exploatare și asuprire. Clasa muncitoare este singura clasă care „nu are de pierdut decît lanțurile“, cu alte cuvinte, singura clasă care nu are nici un fel de privilegii și de aceea este obligată să lupte împotriva oricăror privilegii, adică pentru cea mai deplină egalitate și dreptate socială. Marx și Engels au arătat, de asemenea că dezvoltarea capitalismului duce în mod inevitabil la creșterea rîndurilor clasei muncitoare, favorizînd organizarea luptei ei împotriva rînduielilor existente. Dar pentru aceasta, este necesară transformarea muncitorimii dintr-o clasă „în sine“, într-o clasă „pentru sine“, adică înarmarea ei cu o concepție revoluționară, bazată pe cunoașterea legilor obiective ale dezvoltării sociale.

În sfîrșit înlăturarea orînduirii capitaliste devenise o chestiune la ordinea zilei din momentul în care a ieșit la lumină antagonismul din-

---

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, Vol. 1, Editura politică, București, 1955, p. 16.
[5] *Ibidem*, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

tre interesele burgheziei și cele ale maselor, iar pe de altă parte antagonismul dintre relațiile de producție capitaliste și forțele de producție dezvoltate în sînul lor. Luptele politice și crizele economice care au izbucnit periodic începînd din anul 1825 au arătat că orînduirea burgheză nu este stadiul ultim al istoriei, forma eternă de existență a societății omenești.

Contactul cu mișcarea muncitorească și situarea consecventă pe poziții corespunzătoare intereselor ei, au contribuit în mod hotărîtor la demascarea de către fondatorii marxismului a iluziilor și a prejudecăților inerente ideologiei burgheze sau mic-burgheze, la elaborarea și desăvîrșirea concepției lor științifice despre societate[6].

Pentru înțelegerea apariției marxismului, trebuie să ținem seama nu numai de condițiile social-istorice obiective menționate pînă acum, ci și de marile curente de idei ce caracterizau epoca în care și-au început activitatea Marx și Engels, precum și de avîntul nemaicunoscut pînă atunci al științelor naturii.

Marxismul, spune Lenin, nu s-a ivit alături de drumul larg al dezvoltării civilizației mondiale, ci ca o continuare nemijlocită a gîndirii celei mai înaintate din acea vreme; el este succesorul legitim a tot ceea ce a fost mai valoros în creația omenirii din secolul al XIX-lea, și anume *filozofia clasică germană, economia politică engleză* și *socialismul utopic francez*[7].

Marx „a prelucrat în mod critic tot ce a creat societatea omenească, nelăsînd să scape atenției sale nici o chestiune. El a prelucrat, a supus criticii, verificînd prin mișcarea muncitorească tot ce a creat gîndirea omenească, și a tras concluziile pe care nu le-au putut trage oamenii mărginiți de cadrul burghez sau încătușați de prejudecăți burgheze"[8].

Cunoașterea izvoarelor teoretice ale marxismului este necesară, în primul rînd, pentru a-i înțelege temeinic conținutul și, în al doilea rînd, pentru a-l situa corespunzător cu valoarea sa reală în istoria culturii omenești. Departe de a-și fi pierdut actualitatea, analiza izvoarelor teoretice ale marxismului în vederea determinării cît mai precise a sensului revoluției înfăptuite de Marx și Engels în filozofie, este una dintre direcțiile principale ale cercetării științifice și ale luptei de opinii, cu implicații politice majore, contemporane.

În continuare ne vom ocupa de principalele izvoare teoretice ale marxismului, considerate mai ales din unghiul de vedere al filozofiei marxiste — materialismul dialectic și istoric.

Filozofia clasică germană constituie unul dintre momentele cele mai semnificative ale istoriei filozofiei. Reprezentanții ei cei mai de seamă — Kant, Fichte, Schelling, Hegel și Feuerbach — au adus o contribuție remarcabilă la dezvoltarea gîndirii umane, respectiv la adîncirea analizei unor probleme filozofice mai vechi sau la punerea și la tratarea unor probleme filozofice noi, izvorîte din condițiile istorice în care au trăit ei. Engels a considerat necesar să arate, spre sfîrșitul vieții lui, că so-

---

[6] Vezi, K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în: *Opere*, Vol. 2, Editura politică, București, 1958, p. 90.

[7] V. I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în: Marx, Engels — *marxism*, Editura politică, București, 1958, p. 68.

[8] V. I. Lenin, *Sarcinile Uniunii Tineretului*, în: Marx, Engels — *marxism*, ed. citată, pp. 445—446.

Scanned with OKEN Scanner

cialiștii germani sînt mîndri că se trag nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și din Kant, Fichte și Hegel[9].

Contrar aparențelor, filozofia clasică germană reprezintă, prin conținutul ei principal, transpunerea pe planul gîndirii abstracte, speculative, a principiilor ce au călăuzit poporul francez la înfăptuirea Marii Revoluții din anul 1789 și ca atare ea nu este lipsită de un anumit patos revoluționar. Însuși idealismul care caracterizează gîndirea celor mai de seamă reprezentanți ai ei, se datorește, în fond, convingerii lor că Revoluția a fost determinată de mișcarea de idei ce a precedat-o. Asupra spiritului revoluționar care se ascunde, într-o formă sublimată, îndărătul categoriilor și problemelor abstracte caracteristice filozofiei clasice germane, a atras atenția, prin 1834, într-o lucrare scrisă în Franța, poetul Heinrich Heine. Astfel, referindu-se la *Ctirica rațiunii pure*, monumentala operă a lui Kant, Heine scria: „Cu cartea aceasta, . . . începe în Germania o revoluție spirituală, care prezintă cele mai evidente analogii cu revoluția materialistă din Franța, și care unui gînditor mai serios trebuie să-i apară tot atît de importantă. Ea se dezvoltă cu aceleași faze, și între cele două revoluții se observă cel mai uimitor paralelism. Pe ambele maluri ale Rinului vedem *aceeași ruptură cu trecutul; tradiției i se refuză orice respect;* și după cum aici în Franța fiecare drept trebuie să fie justificat, tot astfel în Germania fiecare idee trebuie să fie justificată și la fel cum aici se prăbușește regalitatea, cheia de boltă a vechii orînduiri sociale, acolo se năruie deismul, cheia de boltă a vechiului regim spiritualist“[10]. Iar după ce afirmă că idealismul lui Fichte se numără printre cele mai colosale erori pe care le-a scornit vreodată mintea omenească, Heine continuă cu această apreciere paradoxală, dar justă: „El (idealismul lui Fichte, n.ns.) este mai ateist . . . decît cel mai grosolan materialism. Mi-ar fi ușor să demonstrez că ceea ce aici, în Franța, se numește ateismul materialiștilor, este ceva . . . bigot în comparație cu rezultatele idealismului transcendental al lui Fichte“[11].

Legătura dintre filozofia clasică germană și revoluția franceză a fost remarcată și de fondatorii marxismului. Și ei au văzut, de exemplu, în filozofia lui Kant *„teoria germană* a revoluției franceze“[12]. Dar prin aceasta ei au evidențiat nu numai latura pozitivă a filozofiei lui Kant și a urmașilor săi, ci și latura ei negativă, constînd în transpunerea problemelor practice în probleme ale „rațiunii pure“ și ale „voinței morale“. Starea Germaniei de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, scriau ei, se oglindește pe de-a-ntregul în *Critica rațiunii practice*. Concepția dezvoltată de Kant în această lucrare „corespunde pe deplin neputinței, deprimării și mărginirii bürgerilor germani . . .“[13]. Mărginirea teoretică

---

[9] K. Marx, Fr. Engels, *Opere, Vol. 15*, Editura politică, București, 1963, p. 625.

[10] H. Heine, *Contribuție la istoria religiei și filozofiei în Germania*, în: H. Heine, *Opere alese*, Vol. III, Editura Univers, București, 1973, p. 317.

[11] *Ibidem*, p. 346.

[12] K. Marx, *Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului*, în: Marx, Engels, *Opere*, Vol. 1, Editura politică, București, 1957, p. 89. Vezi și Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, cap. I; vezi, de asemenea, H. Marcuse, *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Hermann Suchterhand Verlag, 2. Aufl. 1962, p. 16, precum și *Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric, în: Scrieri filozofice*, Editura politică, București, 1977, p. 133.

[13] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în: Marx-Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 189.

a lui Kant, corespunzătoare condițiilor istorice din Germania, l-a împiedecat să înțeleagă că la baza ideilor pentru care lupta burghezia franceză „stăteau interese materiale și o *voință* condiționată și determinată de relații de producție materiale; de aceea el a separat această expresie teoretică de interesele exprimate de ea, a transformat determinările de voință materialicește motivate ale burgheziei franceze în *pure* determinări de sine ale *voinței libere*, ale voinței în sine și pentru sine, ale voinței umane, și a transformat-o astfel în definiții pur ideologice și în postulate morale“[14].

Neajunsurile filozofiei lui Kant se regăsesc, într-o măsură sau alta, la toți urmașii lui și se datoresc, evident, acelorași cauze. Dar odată înțelese, ele permit să se vadă și mai limpede meritele acestei filozofii. Pentru fondatorii marxismului aceste merite apar cel mai limpede nu la Kant sau Fichte, ci la Hegel, care a preluat și a dezvoltat toate ideile valoroase existente la precursorii săi, și, în primul rînd, *dialectica*. Dialectica hegeliană nu poate fi înțeleasă fără sistemul filozofic a cărui coloană vertebrală o constituie; acesta este motivul pentru care, în paginile următoare, ele vor fi prezentate împreună.

După Hegel, lumea materială nu poate fi înțeleasă prin ea însăși; pentru înțelegerea ei trebuie să facem apel la un principiu nematerial, pe care filozoful îl numește idee și care se prezintă în trei ipostaze (forme) esențiale, caracterizate de el prin expresiile „a fi în sine“, „a fi în afară de sine“, „a fi pentru sine“.

În *Știința logicii*, una dintre cele mai importante lucrări ale lui, Hegel studiază existența ideii *în sine*, adică existența ideii sub forma unor determinări abstracte, nelegate de nici o realitate concretă. Printre aceste determinări se numără ființa, neființa, calitatea, cantitatea, măsura, esența, fenomenul, realitatea ș.a. Locul determinărilor (al noțiunilor) în sistemul lui Hegel este stabilit pe baza raporturilor de contradicție sau negație existente între ele; fiecare determinare se neagă pe sine și trece într-o altă determinare sau, cum spune Hegel, în „altul său“.

Hegel începe cu „ființa“ pentru că aceasta, după părerea lui, nu are nici o presupoziție logică, în schimb este presupoziția logică a tuturor celorlalte determinări, oricare ar fi ele. Dar, întrucît „ființa“ este absolut nedeterminată, vidă de orice conținut particular, ea se neagă pe sine și trece, în cele din urmă, în opusul ei, „neființa“ (nimicul, neantul), confundîndu-se cu acesta; „neființa“ ca determinare logică apare deci printr-un raport de contradicție, de negație din „ființă“. Într-un mod asemănător, Hegel deduce „devenirea“ din „ființă“ și „neființă“, subliniind că acestea sînt simple reprezentări unilaterale și ca atare neadevărate, adevărul lor fiind „devenirea“, întrucît nu înseamnă nimic altceva decît trecerea de la „ființă“ la „neființă“ și invers. „Devenirea“ reprezintă deci negația atît a „ființei“ cît și a „neființei“, mai exact suprimarea și depășirea unilateralității lor și ridicarea conținutului lor pozitiv, printr-o sinteză, la un nivel superior de complexitate și profunzime.

Referindu-se la această trăsătură caracteristică a filozofiei lui Hegel, de a produce o noțiune, un concept din altul, Marx și Engels scriau: „Hegel a desăvîrșit idealismul pozitiv. În concepția lui, nu numai întreaga lume materială s-a transformat într-o lume a ideilor, ci și în-

[14] *Ibidem*, p. 191.

treaga istorie s-a transformat într-o istorie a ideilor. El nu s-a mulțumit să înregistreze lucrurile gîndite, ci a încercat să înfățișeze și actul producerii lor"[15].

Din cele de mai sus reiese deci că la Hegel noțiunile nu sînt numai abstracții condiționate de existența omului, a creierului omenesc și de activitatea lui intelectuală, ci și esențe independente de gîndirea umană, mai precis, scheletul existenței sensibile, materiale, și principiul motor al devenirii ei. La Hegel, teoria generală a gîndirii (logica) și teoria generală a existenței (ontologia) se confundă. „Se spune, de obicei — scrie Hegel —, că Logica ar avea de-a face doar cu forme, luîndu-și conținutul din altă parte. Totuși, ideile logice nu sînt numai un „doar" față de orice alt-conținut, ci orice alt conținut este un „doar" față de ele. *Ele sînt temeiul, ființînd în sine și pentru sine, a toate*"[16].

După ce a parcurs întreg șirul determinațiilor sale esențiale, de la „ființa" nedeterminată la „ideea absolută", care constituie totalitatea acestor determinații, ideea își dă o formă sensibilă, intuitivă de existență, se exteriorizează și devine natură. „În general, natura și spiritul — afirmă Hegel — sînt moduri diverse de a manifesta ființa concretă a ideii"[17]. În limbajul hegelian, asta înseamnă că ideea trece de la „modul de a fi în sine" la „modul de a fi în afară de sine". Ca natură, ideea parcurge un nou șir de „momente", evoluează spre forme tot mai concrete de manifestare trecînd prin treapta fenomenelor mecanice, apoi prin aceea a fenomenelor fizico-chimice și atinge momentul culminant prin natura organică, vie.

Hegel consideră că dezvoltarea ideii în natură are ca scop apariția spiritului (conștiinței umane). Natura și spiritul se condiționează reciproc: pe de o parte, natura constituie baza apariției spiritului, premisa obiectivă a existenței lui, iar pe de altă parte, spiritul reprezintă rațiunea de a fi a naturii, temeiul și adevărul ei.

Spiritul, modul de a fi pentru sine al ideii, este subiectul istoriei, care, asemenea naturii, este un proces dialectic, ce se desfășoară după o logică (ordine rațională) internă. Dacă țelul dezvoltării naturii l-a constituit apariția spiritului, țelul istoriei îl reprezintă „progresul în conștiința libertății" sau, cu alte cuvinte, progresul spiritului în conștiința de sine.

Din cele arătate pînă acum se poate vedea că sistemul filozofic hegelian este un sistem idealist-speculativ, întrucît, cum se va exprima Marx, Hegel face din idee demiurgul (creatorul) realului și conferă lumii sensibile — natura și societatea — o semnificație pe care aceasta nu o are în realitate.

În acest cadru teoretic idealist și speculativ, Hegel formulează numeroase idei valoroase, cea mai importantă fiind aceea care se referă la dezvoltarea generală prin contradicții, salturi calitative, negații. Chiar dacă ideea de schimbare, de evoluție poate fi întîlnită la mulți alți gînditori dinaintea lui Hegel totuși, trebuie menționat, mai întîi, că nici unul dintre predecesorii marelui filozof nu a aplicat cu atîta consecvență

---

[15] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 24, subl. ns. Vezi și K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice, din 1844*, ed. cit., p. 625.

[16] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea întîi, Logica, Editura Academiei, București, 1962, pp. 78—79.

[17] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, p. 826.

Scanned with OKEN Scanner

și minuțiozitate această idee la toate domeniile existenței, iar în al doilea rînd, că nici unul nu a conceput evoluția ca negație, sau, în limbajul doar aparent artificial al lui Hegel, ca *mijlocire cu sine în devenirea ca altul*. Concepția dialectică a lui Hegel despre evoluție este incomparabil mai subtilă, mai profundă, mai adecvată realității decît oricare dintre concepțiile înaintașilor săi. Acest lucru îl subliniază și Lenin, afirmînd că dialectica hegeliană a fost, pînă la apariția filozofiei marxiste, „cea mai cuprinzătoare, mai bogată în conținut și mai profundă teorie a dezvoltării"[18].

Pe scurt, dialectica hegeliană se opune nu numai metafizicii, dar și evoluționismului plat, vulgar.

Dialectica hegeliană prezintă însă și multe neajunsuri. Așa, de pildă, pentru Hegel, dialectica este, înainte de toate, o metodă de construcție a unui sistem filozofic cu pretenții de cunoaștere absolută. Așa se face că, pornind de la o idee revoluționară — ideea dezvoltării neîntrerupte a tot ce există „în cer și pe pămînt" — Hegel ajunge, pînă la urmă, la un sistem filozofic dogmatic, la o pretinsă „știință a științelor". Mai mult decît atît, Hegel considera că și în practică istoria are o încheiere și anume — monarhia constituțională.

Prin urmare, în forma mistificată pe care i-a dat-o Hegel, dialectica era nu numai inutilizabilă de către oamenii de știință, dar a devenit și un mijloc de justificare a rînduielilor existente, o metodă pusă de unii dintre urmașii lui în slujba apologiei societății capitaliste.

Deosebind nucleul rațional al dialecticii de sistemul filozofic hegelian luat în ansamblu și așezînd-o cu picioarele pe pămînt, cum se exprimă Marx, adică punînd-o sub controlul experienței, al practicii revoluționare, dialectica s-a transformat, în cadrul filozofiei marxiste, într-o metodă eficace de gîndire și de acțiune.

O altă idee foarte importantă exprimată de Hegel, pe care Marx, apreciind-o mult, a preluat-o și a dezvoltat-o înlăuntrul concepției sale, este aceea privind rolul activ al omului în istorie. După cum s-a arătat mai înainte, în filozofia hegeliană subiectul istoriei este spiritul — una dintre cele două forme concrete de manifestare a „ideii absolute". Dar spiritul de care vorbește filozoful german nu este altceva decît expresia abstractă a omului: omul privit unilateral, doar ca ființă spirituală, ca rațiune. Dacă lăsăm la o parte acest neajuns al filozofiei hegeliene, atunci rămîne teza foarte importantă privind esența activă, creatoare a spiritului, adică, de fapt, a omului. Materialiștii premarxiști, așa cum se va vedea și la Feuerbach, nu au fost în stare să înțeleagă rolul muncii în istorie, în desprinderea omului de natură. Stăpîniți de dorința legitimă de a combate concepțiile care negau sau minimalizau baza naturală a existenței omului, care căutau să-l scoată pe acesta în afara oricărui determinism natural, materialiștii premarxiști au pus în mod rigid și unilateral accentul pe unitatea dintre om și natură, pe influența mediului natural asupra omului, pe ideea dependenței omului de factorii naturali (biologici, geografici etc.). Hegel nu a negat tezele materialiștilor privitoare la condițiile naturale ale existenței omului (spiritului) și ale istoriei sale, dar a scos în evidență unilateralitatea și superficialitatea lor. Hegel a arătat, în mod just, că rolul și influența naturii sînt mai puternice pe treptele inferioare ale dezvoltării omului. „Mai rămîne de

[18] V. I. Lenin, *Opere complete*, Vol. 26, Editura politică, București, 1964, p. 53.

observat, scrie el, că schimbările primite de spirit provin la început din activități și împrejurări externe, din natură . . . "[19]. Pe măsură însă ce ne cufundăm în istorie, omul se îndepărtează tot mai mult de natura dată în mod nemijlocit. „Naturalul are valoare întrucît a trecut prin spiritul care îl mijlocește, prin urmare, el nu are valoare în afara acestei mijlociri, deci nemijlocit; pentru om, naturalul constituie numai o stimulare și numai ceea ce omul a transformat din natură în spirit poate avea pentru el valoare"[20].

Hegel deosebește deci, în mod judicios, omul de natură prin factorul muncă, lucru pe care materialiștii premarxiști nu l-au făcut. E drept că, Hegel are în vedere mai ales munca intelectuală, activitatea spirituală a oamenilor. Uneori însă el consemnează și rolul muncii „fizice", mai precis, al activității de producție, ca factor determinant al evoluției spirituale a omenirii, ca bază a istoriei. E drept, de asemenea, că el caută să confere acestui fapt o semnificație speculativă, să-l integreze în concepția sa idealistă despre lume, așa cum se poate vedea, de exemplu în capitolul consacrat analizei relațiilor dintre „stăpîn" și „slugă", din lucrarea sa *Fenomenologia spiritului*.

Hegel are, de asemenea, o concepție incomparabil mai profundă decît toți înaintașii lui, inclusiv filozofii materialiști, despre raportul dintre individ și societate, problemă la fel de importantă pentru înțelegerea corectă a istoriei ca și aceea privitoare la raportul dintre om și natură.

Punctul de vedere dominant pînă la Hegel, apărat mai cu seamă de materialiști, era cel asociaționist, potrivit căruia fenomenele sociale complexe pot fi explicate prin însușirile omului luat ca individ, adică prin aptitudinile, nevoile etc., inerente fiecărui om în parte. Latura slabă a asociaționismului constă în aceea că el confundă societatea cu un agregat, cu o sumă aritmetică.

În concepția lui Hegel, dimpotrivă, individul există întotdeauna ca parte integrantă a unei totalități concrete (poporul, statul, religia, moravurile). În afara acesteia el nu reprezintă nimic, este o abstracție lipsită de conținut. Hegel nu pretinde că *întregul social*, poporul etc., ar avea realitate efectivă independent de indivizii umani. Dimpotrivă, el arată că acest întreg capătă viață, devine real numai prin activitatea membrilor săi; numai că, după el, sursa acțiunilor individuale se află nu în condițiile vieții materiale, ci în „popor" înțeles ca o entitate spirituală, ca o „figură" sau un „moment" determinat în dezvoltarea „spiritului universal". Fiecare individ este fiul poporului său, scrie Hegel. *Individul nu inventează conținutul său: individul nu este decît în măsura în care elaborează conținutul substanțial*"[21]. Acest „conținut substanțial", de care vorbește Hegel, aparține poporului ca entitate spirituală și el stă la baza tuturor manifestărilor individuale. „Acest conținut spiritual este ceva solid și compact, care scapă totalmente de sub domnia arbitrarului, a particularităților, a opiniilor, a individualității și hazardului. Tot ce este lăsat în voia acestora nu intră în natura poporului; tot așa cum un nor de praf plutind deasupra unui oraș sau a unui

[19] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Editura Academiei, București, 1968, p. 239.
[20] *Ibidem*, p. 227.
[21] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Vol. 1, Editura Academiei, București, 1963, p. 119.

Scanned with OKEN Scanner

cimp nu determină în nici o privință aspectul lor esențial. Acest conținut spiritual constituie esența individului atunci cînd el se sesizează ca spirit al poporului său. Acesta este elementul sacru care leagă oamenii, spiritele între ele; el este acela ce face unitatea vieții, grandoarea scopului și a conținutului de care depinde orice fericire privată și orice libertate privată"[22]. Desigur, ceea ce trebuie apreciat la Hegel nu este concepția sa idealistă despre esența poporului, a statului etc., ci respingerea asociaționismului, afirmarea ideii că societatea este un întreg, un tot unitar, baza existenței și activității determinate a indivizilor. Natura reală a acestei totalități va fi definită de Marx prin noțiunea de formațiune socială.

O contribuție importantă are Hegel și la înțelegerea raportului dintre *factorii subiectivi* și *factorii obeictivi* ai istoriei, inclusiv raportul dintre *libertate* și *necesitate*. Numai că pentru Hegel baza obiectivă a istoriei și necesitatea inerentă ei o constituie, nu producția materială și condițiile materiale de viață în general, ci, cum s-a arătat deja, ideea, dezvoltarea spiritului. Cu alte cuvinte, după Hegel, istoria este, în esența ei, un proces logic, în sensul că între momentele și laturile ei principale există o legătură rațională, pe care el o pune pe seama unui principiu abstract: ideea. Avem deci de-a face cu o concepție idealistă despre istorie, dar în această concepție idealistă se află un conținut rațional de o mare însemnătate. Conținutul rațional constă în ideea că istoria comportă o necesitate internă, proprie, că ea este guvernată de legi specifice. Încercarea de a prezenta istoria omenirii ca pe o succesiune de momente care decurg în mod necesar unul din altul este, desigur, unul din meritele principale ale lui Hegel, mai ales că adeseori el a sesizat corelațiile reale dintre aceste momente și că, spre deosebire de materialiștii secolului al XVIII-lea, care, în general, nu cunosc decît necesitatea naturală și o concep ca pe o forță oarbă ce se impune omului din afară, la Hegel necesitatea este inerentă istoriei, se manifestă prin intermediul activității oamenilor (mai ales, prin intermediul activității oamenilor mari) și este corelată dialectic cu libertatea. „Istoria universală este progresul în conștiința libertății — scrie Hegel —, progres pe care noi trebuie să-l cunoaștem în caracterul său necesar"[23]. Libertatea este țelul final al istoriei, căruia „i s-au adus toate jertfele de-a lungul timpurilor pe vastul altar pămîntesc"[24].

Dacă libertatea este „conceptul lăuntric" al istoriei, principiul ei intern și scopul ei final, mijloacele pe care le întrebuințează ea pentru a se realiza sînt necesitățile, interesele, pasiunile, caracterele și talentele oamenilor. În drama activității umane numai asemenea necesități, pasiuni și interese apar ca mobiluri, ca factor activ principal. Există, desigur, și alte feluri de mobiluri, ca „voința de a face bine ori nobila iubire de patrie", dar cei mînați de asemenea mobiluri sînt puțini în raport cu masa genului uman[25].

Spiritul (ideea) și determinările sale, ca principiu intern al istoriei, reprezintă doar posibilitatea. Transformarea acesteia în realitate depinde de activitatea omului și de mobilurile, de interesele particulare pe care ea le presupune.

---

[22] *Ibidem*, p. 140.
[23] Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, ed. cit., p. 22.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

Oamenii urmăresc propriile lor interese, acționează din egoism, dar din activitatea lor rezultă „și ceva mai îndepărtat, ceva lăuntric, ce zace în aceste interese, fără a se fi aflat în conștiința și intenția oamenilor“[26]. Acest element „străin“ este prezent mai ales în acțiunile oamenilor mari. Ceea ce constituie puterea oamenilor mari, a personalităților istorice, după părerea lui Hegel, este faptul că în scopurile lor personale este cuprins, fără știrea și fără voia lor, un conținut care reprezintă voința „spiritului universal“. Ei apar în perioadele de criză, cînd se produc marile ciocniri dintre instituțiile existente pînă atunci și posibilitățile care li se opun, le subminează, întrucît au un conținut care de asemenea este bun și necesar. Aceste posibilități reprezintă un nou moment în dezvoltarea istoriei, o nouă determinare, superioară, a spiritului. Realizarea unor scopuri mai îndepărtate, care reprezintă voința spiritului, prin mijlocirea pasiunilor egoiste ale „eroilor“, Hegel o numește „viclenia istoriei“ sau „viclenia rațiunii“.

Așadar istoria omenirii are la bază două elemente: „Unul este *ideea* iar celălalt *pasiunile omenești*. Unul este urzeala, celălalt bătătura marelui covor al istoriei universale care se întinde în fața noastră. Media concretă și îmbinarea ambelor constituie libertatea morală în cadrul statului“[27].

Pornind de la concepția sa despre caracterul obiectiv, necesar al dezvoltării sociale, Hegel a combătut subiectivismul și voluntarismul politic și individual. „Dacă vreau, prin urmare, să transpun *scopurile* și *interesele* mele — așadar reprezentări pornind *de la mine* — din *subiectivitatea* lor în *obiectivitate*, eu trebuie, pentru a fi judicios, să-mi reprezint *materialul, existența care-mi stă în față* și în care intenționez să realizez acel conținut așa cum este el în realitate“[28].

Este adevărat că Hegel susținea că „înțelegerea la care trebuie să ajungă filozofia ... constă în a recunoaște că *lumea reală este așa cum trebuie să fie* ...“[29], dar filozoful german nu pretindea în felul acesta că realitatea este perfectă și trebuie s-o acceptăm ca atare, ci doar că ea este rezultatul necesar al dezvoltării anterioare și că schimbările politice n-au un caracter arbitrar.

După cum s-a putut vedea din cele de mai sus, dialectica hegeliană își dezvăluie conținutul pozitiv, valoarea sa ca metodă de gîndire, mai ales, cînd e aplicată la istorie, pe care ne permite s-o înțelegem ca o mișcare progresivă, avînd o bază obiectivă și un caracter necesar, ceea ce însă nu exclude rolul factorilor subiectivi, manifestarea activității și creativității omului, a libertății sale, rolul întîmplării ș.a.m.d.

Totuși idealismul hegelian afectează foarte mult dialectica, printre altele, întrucît face dintr-o abstracție — ideea — baza dezvoltării reale, din activitatea spirituală, teoretică, forma principală de activitate, respectiv, din conștiință factorul determinant al existenței sociale și conferă istoriei un caracter teleologic, finalist.

Ultimul reprezentant al filozofiei clasice germane care a jucat un rol important în apariția filozofiei marxiste, a fost Ludwig Feuerbach. Meritul principal al lui Feuerbach constă, după o expresie a lui Engels,

---

[26] *Ibidem*, p. 30.
[27] *Ibidem*, p. 26, subl. ns.
[28] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a III-a, *Filozofia spiritului*, Editura Academiei, București, 1966, p. 168.
[29] *Ibidem*, partea I, Logica, p. 46.

în a fi restabilit materialismul în drepturile sale. El face acest lucru într-un moment de dominație cvasiabsolută a filozofiei hegeliene și pune astfel capăt cîtorva secole de supremație a idealismului în cultura germană. Ipostazierii abstracțiilor, proprie filozofiei idealiste, Feuerbach îi opune ideea justă că adevărata realitate o constituie existența sensibilă, existența ca obiect al simțurilor.

Feuerbach supune unei critici profunde și multilaterale filozofia speculativă în general și sistemul lui Hegel în particular, bazîndu-se pe teza profundă că filozofia speculativă, idealismul, este, în fond, o teologie raționalizată și, prin urmare, o înstrăinare a esenței umane, adică desprinderea esenței omului de omul însuși cu ajutorul gîndirii și transpunerea ei într-o lume iluzorie, căreia i se conferă semnificația unei lumi reale, autentice, superioare chiar lumii efectiv reale. Misterul filozofiei, arată Feuerbach, se află în teologie, iar misterul teologiei în antropologie.

Prin antropologie, Feuerbach înțelegea o concepție despre om care pornește de la omul real, concret, așa cum ne este dat ca obiect al contemplației. Omul ca obiect al contemplației, al intuiției sensibile nu este spirit abstract, ci ființă corporală, este nu numai subiect, dar și obiect ș.a.m.d.

Feuerbach opunea antropologia teoriilor speculative, abstracte despre om. „Spiritul absolut" al lui Hegel, a arătat Feuerbach, nu este nimic altceva decît „spiritul abstract" al teologiei, care bîntuie ca o fantomă sistemul hegelian, iar acest „spirit absolut", ca și „spiritul abstract" al teologiei, este, în fond, spiritul finit, adică spiritul omului, dar separat de om. În general, infinitul de care vorbește religia și filozofia nu e decît finitul, determinatul, dar într-o formă mistificată, adică însoțit de cerința de a nu fi nimic finit și determinat. Nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci omul l-a creat pe Dumnezeu, întruchipînd în el propriile sale însușiri și aspirații.

Concluzia politică pe care Feuerbach a tras-o din această poziție filozofică a fost aceea că omul este pentru om Dumnezeu, respectiv, că religia, fiind o formă denaturată a conștiinței de sine a omului, trebuie înlăturată, iar în locul ei trebuie pusă religia bazată direct pe divinizarea omului, pe iubirea dintre oameni. Filozofia trebuie să fie religia noastră, afirmă Feuerbach, gîndindu-se la o filozofie care are ca obiect omul și natura (ca bază a existenței omului). Uneori, Feuerbach merge chiar mai departe și susține că politica trebuie să ia locul religiei ceea ce vrea să spună că omul trebuie nu numai să renunțe la credința în Dumnezeu în favoarea credinței în Om, dar, totodată, să se angajeze într-o activitate practică de transformare și perfecționare a relațiilor sociale, a instituțiilor politice, a statului, care, după Feuerbach, este expresia forței colective a omului, manifestarea esenței omului ca *ființă generică*. Ceea ce credinciosul pretinde de la Dumnezeu, ateul trebuie să pretindă de la stat, de la forța colectivă a omului. Vorbind despre stat, Feuerbach are în vedere, bineînțeles, republica democratică burgheză.

Prin urmare, critica religiei și a filozofiei speculative, idealiste, mai ales a celei hegeliene, cea mai influentă pe atunci, și situarea pe pozițiile materalismului și ale ateismului militant sînt meritele principale ale lui Feuerbach. Lucrările sale, apărute pe la mijlocul secolului trecut, în Germania, au exercitat o influență demistificatoare foarte puternică asupra

Scanned with OKEN Scanner

cercurilor progresiste și mai ales asupra tineretului, în rîndurile căruia se aflau, de asemenea, Marx și Engels. Referindu-se la apariția *Esenței creștinismului*, cea mai importantă dintre lucrările lui Feuerbach, la influența ei asupra tineretului progresist, Engels scria: „Dintr-o dată am devenit cu toții feuerbachieni"[30]. În realitate, cu toată admirația și respectul manifestat față de ideile lui Feuerbach, care a avut o influență incontestabilă asupra gîndirii lor, Marx și Engels au formulat chiar de la început o serie de rezerve fundamentale față de materialismul feuerbachian.

Apreciind critica făcută de Feuerbach metodei speculative de gîndire, care la Hegel a luat forma dialecticii, Marx și Engels i-au reproșat, totodată, incapacitatea de a sesiza elementele raționale existente în germene la acest mare dialectician. Văzînd în dialectică forma cea mai desăvîrșită a gîndirii speculative și nimic altceva, Feuerbach a făcut o mare greșeală, pe care abia creatorii materialismului dialectic o vor îndrepta.

Marx și Engels i-au reproșat, de asemenea, lui Feuerbach caracterul contemplativ al materialismului său, constînd în ignorarea sau neglijarea raporturilor practice dintre om și lumea înconjurătoare, a atitudinii active a omului față de natură și a rolului acestor raporturi în desprinderea omului de natură, în dezvoltarea societății.

De fapt, în lupta sa împotriva idealismului, Feuerbach invocă de multe ori raporturile practice dintre om și natură, precum și raporturile practice dintre oameni în gîndirea abstractă.

Lucrările sale cuprind numeroase pagini care oglindesc efortul depus de Feuerbach pentru a pune de acord gîndirea, filozofia cu viața, cu practica, dar, din păcate, concepția lui despre practică este superficială. La Feuerbach, practica constă în satisfacerea nemijlocită a trebuințelor biologice. Or, în forma aceasta, „practica" există și la animale și deci nu este un mod de a fi specific omului.

Prin concepția sa simplistă despre practică se explică și aversiunea lui Feuerbach față de activitatea politică revoluționară. Așa cum arăta Engels, pentru Feuerbach, politica a rămas de fapt o barieră de netrecut, în ciuda afirmațiilor sale privind necesitatea de a înlocui religia cu politica.

În concluzie, criticînd filozofia speculativă, Feuerbach a avut convingerea că a pus bazele unei concepții adevărate despre om și natură. În realitate însă, el nu a reușit să se elibereze de modul de gîndire speculativ, rupt de viață. Feuerbach se agață din răsputeri de natură și de om, arată Engels, dar el nu este în stare să ne spună ceva precis nici despre natura reală și nici despre omul real; el nu a găsit calea de ieșire din domeniul abstracțiilor, atît de urîte chiar de el, spre realitatea vie[31].

Răspunsurile date de Feuerbach problemelor complexe legate de existența omului, ca raportul dintre om și natură, raportul dintre individ și societate, raportul dintre obiectiv și subiectiv, îl situează, în multe privințe, pe un plan inferior față de Hegel, care, deși idealist în formă, este mult mai materialist în conținut. Aceasta i-a făcut pe Marx și pe Engels să afirme că, „în măsura în care Feuerbach e materialist, istoria

---

[30] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese, în două volume*, Vol. 2, Editura politică, București, 1967, ed. a III-a, p. 341.

[31] Vezi, K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, Vol. 2, Editura politică, București, 1967, ed. a III-a, p. 356.

Scanned with OKEN Scanner

nu există pentru el, iar în măsura în care ia în considerație istoria, el nu e materialist“[32].

În considerațiile sale despre om, Feuerbach se sprijină numai pe științele naturii; el ignoră total, de exemplu, punctul de vedere al economiei politice despre om. În privința aceasta, Hegel, care a trăit înaintea lui, s-a dovedit mult mai perspicace, acordînd atenție faptelor economice și încercînd să evidențieze implicațiile lor „antropologice“. Totuși, nici Hegel nu a ajuns prea departe în această privință. Marx și Engels au fost cei dintîi gînditori moderni care au supus economia politică burgheză clasică unei critici profunde și au făcut din punctul de vedere al acestei științe un punct de vedere esențial al antropologiei, adică al concepției despre om și despre viața socială; „cheia filozofiei marxiste se află în economie și, invers, economia marxistă nu poate fi înțeleasă decît plecînd de la filozofie... Marxismul s-a născut în ziua în care Marx și-a dat seama de această interdependență“[33].

Prin urmare, *economia politică* (burgheză) este unul dintre izvoarele ideologice cele mai importante ale filozofiei marxiste.

Primii pași în întemeierea economiei politice ca știință i-au făcut William Petty, Adam Smith și David Ricardo. În lucrările lor, acești reprezentanți ai economiei politice burgheze clasice au evidențiat rolul muncii ca sursă a avuției sociale (a valorii) și faptul că societatea reprezintă, sub raportul muncii, al producției, un tot unitar, un sistem guvernat de legi obiective specifice. Prin urmare, datorită acestor oameni de știință, ideea că viața socială comportă o necesitate internă, pe care o întîlnim deja la Hegel și la alți gînditori, începe să capete un conținut precis și un caracter științific, materialist.

Reprezentanții economiei politice burgheze clasice au făcut, de asemenea, prima încercare de a analiza consecințele social-politice ale factorului economic, și anume împărțirea societății în clase.

În concepțiile acestor gînditori se manifestă însă și cîteva neajunsuri esențiale, printre care se numără *reificarea* raporturilor economice corespunzătoare modului de producție capitalist și, implicit eternizarea lor. Cu alte cuvinte, după părerea lor, marfa, capitalul etc. sînt obiecte, lucruri etc., rezidă în materii prime, unelte, mașini luate ca atare și nu în relațiile de producție existente în capitalism bazate pe proprietatea capitalistă asupra mijloacelor de producție. Dar, cum arată Engels un obiect „nu este marfă decît datorită faptului că de acest obiect, de acest produs, se leagă o relație între două persoane sau două comunități, relația dintre producător și consumator, care, în cazul acesta, nu mai sînt una și aceeași persoană. Avem aici exemplul unui fapt specific, care străbate întreaga economie politică, pricinuind o confuzie grozavă în mintea economiștilor burghezi: economia politică nu se ocupă de obiecte, ci de relații între persoane și, în ultimă instanță, dintre clase; aceste relații sînt însă totdeauna legate de obiecte“[34]. Această confuzie este motivată obiectiv: în capitalism relațiile sociale, toate produsele muncii se desprind de om și do-

---

[32] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1962, ed. a II-a, p. 46.

[33] R. Garaudy, *Umanismul marxist*, Editura politică, București, 1959, p. 16; cf. și H. Marcuse, *Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric*, în *Serieri filozofice*, Editura politică, București, 1977, p. 95.

[34] Fr. Engels, *K. Marx, Contribuții la critica economiei politice*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, Vol. I, Editura politică, București, 1955, p. 384.

bîndesc o existență de sine stătătoare, devin obiecte, capătă aparența unor fenomene naturale. Studiindu-le ca atare economia politică nu a făcut decît să enunțe legile muncii înstrăinate[35].

Descoperirea raporturilor reale dintre om și lucruri este „descoperirea fundamentală a lui Marx atît în economia politică, cît și în filozofie“[36].

Iluziile cărora le-au căzut victimă economiștii burghezi erau în esență inevitabile. Trăind în perioada de ascensiune a capitalismului, fiind atașați în mod sincer și justificat de modul de producție capitalist care era efectiv superior celui feudal, fiind, totodată, dominați de o concepție „pozitivistă“ despre știință și, respectiv despre legile pe care aceasta trebuie să le studieze, Petty, Smith, Ricardo nu au putut să vadă cu ochi critici modul de producție capitalist, baza acestuia — proprietatea capitalistă asupra mijloacelor de producție — și să dezvăluie sensul profund al legilor și categoriilor economiei capitaliste, anume faptul că ele sînt relații sociale obiectivate, reificate, înstrăinate.

Trăind în alte condiții istorice și avînd o formație intelectuală diferită, mai precis, fiind deprins, cu ajutorul mai ales al filozofiei lui Hegel, să vadă în „lucruri“, nu ceva *dat,* ci ceva *produs,* să vadă în obiect „activitatea subiectivă“ etc., Marx a putut să depășească limitele economiei politice clasice și ale filozofiei ei implicite. Importanța pe care a avut-o cunoașterea filozofiei lui Hegel și a lui Feuerbach în această depășire este cît se poate de evidentă în lucrările sale de tinerețe[37].

În perioada de ascensiune a capitalismului, cum s-a arătat, era firesc ca orînduirea feudală și cea sclavagistă să apară ca artificiale, nerație-nale, într-un cuvînt, incompatibile cu „natura umană“, iar cea capitalistă, dimpotrivă, ca naturală și rațională, cu atît mai mult cu cît aceasta din urmă, fiind în plin proces de formare, neajunsurile ei puteau fi puse pe seama lipsei sale de maturitate, puteau fi considerate ca neajunsuri temporare, trecătoare.

Pentru aprecierea acestor neajunsuri ca elemente esențiale ale orînduirii capitaliste, ca și pentru înțelegerea caracterului ei istoric a fost necesar, în primul rînd, ca societatea capitalistă să ajungă la maturitate, să se dezvolte în deplină libertate, în condiții „normale“, și astfel racilele ei să apară în adevărata lor lumină, cu alte cuvinte, să apară ceea ce sînt cu adevărat: contradicții generate de însăși baza acestei orînduiri sociale — proprietatea capitalistă asupra mijloacelor de producție. În al doilea rînd, a fost necesar ca însăși dezvoltarea modului de producție capitalist să scoată la iveală, odată cu creșterea numerică a proletariatului pe seama celorlalte clase sociale, odată cu concentrarea și centralizarea capitalului, cu creșterea gradului de socializare a procesului de producție, direcția în care se va produce noua revoluție socială, forțele ei motrice ș.a.m.d. Atîta timp cît aceste premise obiective lipseau, atitudinea negativă față de societatea capitalistă și cerința înlăturării ei nu puteau să exprime altceva decît aspirații și dorințe subiective, sentimente umanitare, idealuri și convingeri morale sau filozofice cu caracter mai mult sau mai puțin utopic.

Reprezentanții *socialismului utopic* — Saint-Simon, Charles Fourier

---

[35] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844,* ed. cit., p. 559.
[36] R. Garaudy, *op. cit.,* p. 19.
[37] Vezi, K. Marx, *Manuscrise economico-financiare, din 1844,* ed. cit., pp. 509—512, 549—561, 601—627.

Scanned with OKEN Scanner

și Robert Owen — s-au aflat tocmai în această situație. Luînd act de contradicțiile orînduirii capitaliste într-o etapă de insuficientă maturizare a acesteia, ei nu au putut da o întemeiere obiectivă, științifică, programului lor de transformare a societății în sensul trecerii la socialism. Totuși, doctrina lor reprezintă unul dintre cele trei izvoare principale ale marxismului și, respectiv, ale filozofiei marxiste. Spre deosebire de reprezentanții economiei politice burgheze clasice, care s-au situat pe o poziție apologetică, de aprobare și justificare a orînduirii capitaliste, socialiștii utopici s-au situat pe o poziție critică, negativă față de această orînduire. În timp ce punctul de vedere al celor dintîi este acela al proprietății și al proprietarilor, punctul de vedere al celor din urmă este, dimpotrivă, acela al muncii și al muncitorilor. „Scopul direct al întreprinderii mele — scria, de pildă, în acest sens Saint-Simon — este acela de a îmbunătăți cît mai mult posibil soarta clasei care n-are alte mijloace de existență decît munca brațelor"[38]. Socialiștii utopici au văzut în muncă principiul de bază al reorganizării societății omenești.

Marx și Engels au dat acestei atitudini „negative", critice a socialiștilor utopici față de modul de producție capitalist, poziției lor „partinice", o bază științifică și un caracter practic-revoluționar. În timp ce, pentru a-și realiza planurile, socialiștii utopici făceau apel la „bunăvoința" și „înțelepciunea" patronilor, guvernelor sau monarhilor, Marx și Engels au făcut apel la clasa muncitoare, s-au străduit să dea o bază teoretică revoltei și luptei spontane a maselor împotriva capitalismului.

Printre premisele teoretice ale apariției filozofiei marxiste se numără și dezvoltarea științei. Incompatibilitatea materialismului mecanicist și metafizic cu descoperirile științelor naturii a început să se manifeste încă de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Pe aceasta s-au întemeiat criticile ce i s-au făcut de către reprezentanții idealismului german și de alți gînditori. Kant, de pildă, susținea pe bună dreptate că niciodată nu va putea fi explicată creșterea unui fir de iarbă cu ajutorul principiilor mecanicii[39].

Spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, știința în ansamblul ei a început să se îndepărteze tot mai mult de mecanicism și de metafizică. Kant și Laplace au introdus ideea de evoluție în cosmologie, Lyell a pus-o la baza geologiei, iar E. Darwin (bunicul lui Gh. Darwin), J. B. Lamarck, H. Wallace ș.a. au folosit-o cu succes, înainte de apariția operei fundamentale a lui Gh. Darwin, în interpretarea unor fenomene biologice. Apar și se dezvoltă o serie de științe noi ca paleontologia, anatomia comparată, embriologia și fiziologia, care scot la iveală fapte importante în favoarea evoluționismului și a ideilor privitoare la unitatea naturii vii. Toate aceste idei și date noi furnizate de științele naturii au contribuit la discreditarea nu numai a gîndirii speculative ci și a teoriilor mecaniciste și fixiste.

De-a lungul secolului al XIX-lea atît gîndirea speculativă, cît și me-

---

[37] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice, din 1844, ed. cit.*, pp. 509—512, 549—561, 601—627.

[38] Saint-Simon, Fourier, Owen, în: Colecția, *Texte filozofice*, Editura Academiei, București, 1957, p. 105.

[39] Immanuel Kant, *Critica facultăților de judecare*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 295.

canicismul și fixismul, continuă să fie subminate de dezvoltarea în continuare a științelor biologice, precum și de dezvoltarea celorlalte științe ale naturii. În biologie, evenimentele cele mai importante sînt: 1) descoperirea celulei, datorită lucrărilor lui Schleiden, Schwann și Purchinje, cu ajutorul căreia a putut fi pusă în evidență unitatea structurală a naturii vii și baza dezvoltării organelor și organismelor individuale, și 2) apariția lucrării lui Darwin, *Originea speciilor* (1859), care deschide o nouă epocă în istoria biologiei. Importanța teoriei lui Darwin pentru concepția materialistă despre lume poate fi apreciată și după amploarea și violența atacurilor îndreptate împotriva ei de apărătorii religiei și ai idealismului. Pînă la Darwin, natura vie a fost unul dintre cele mai însemnate puncte de sprijin ale spiritualismului. Ideile și faptele puse în lumină de Darwin și de continuatorii lui demonstrau însă convingător și insuficiențele gîndirii metafizice.

În aceeași perioadă de timp se dezvoltă rapid și chimia, fizica, matematica. Sinteza ureei, realizată de Wöhler în 1828, a însemnat mai întîi inaugurarea unei noi etape, deosebit de însemnate, în istoria chimiei, caracterizată prin sinteza în laborator, a substanțelor organice, ceea ce a însemnat o lovitură puternică dată vitalismului, tendinței de a absolutiza deosebirea dintre organic și anorganic.

Mecanicismul întîmpină dificultăți tot mai mari, în pofida prestigiului pe care îl mai are, în interpretarea teoretică a fenomenelor chimice. Folosirea noțiunii de forță, de exemplu, împrumutată de la mecanică pentru explicarea reacțiilor chimice, este din ce în ce mai dificilă. Același lucru se poate spune și despre funcționarea reprezentărilor atomiste în chimie. Ideea transformării elementelor chimice și a conexiunii lor interne este o cucerire a secolului al XX-lea, dar în secolul trecut au apărut idei premergătoare, cum ar fi de exemplu, teoria lui Prout cu privire la hidrogen ca prototip al elementelor chimice.

În ceea ce privește fizica, printre ramurile ei mai vechi sau mai noi care se află în plin avînt, se numără optica, electromagnetica, termodinamica. Robert Mayer, James Joule și Hermann Helmholtz au pus la punct *principiul conservării energiei,* demonstrînd astfel unitatea diferitelor forme de energie, precum și posibilitatea transformării lor reciproce, în condiții determinate. Acest principiu este considerat de Engels, pe bună dreptate, drept una dintre cele mai răsunătoare victorii ale gîndirii materialist-dialectice din domeniul științelor naturii anorganice. Saadi Carnot a pus bazele termodinamicii; Michael Faraday a descoperit inducția electromagnetică și a elaborat noțiunea de cîmp, care a avut un rol uriaș în dezvoltarea fizicii moderne și în înlăturarea mecanicismului; James Maxwell a elaborat ecuațiile electrodinamicii și a creat teoria electromagnetică a luminii; „cea mai mare modificare a concepției noastre despre structura realului, de la întemeierea fizicii teoretice de către Newton, a fost provocată de cercetările lui Faraday și ale lui Maxwell asupra fenomenelor electromagnetice“[40]. Aceste cercetări au avut un rol foarte important în adîncirea crizei mecanicismului, care va izbucni cu toată puterea spre sfîrșitul secolului.

De o deosebită importanță este și faptul că dezvoltarea fizicii, a altor științe a dezvăluit, treptat, neajunsurile gnoseologiei empiriste, ale „realismului naiv“, solidar cu vechiul materialism. În această privință, un

[40] A. Einstein, *Comment je vois le monde*, Ernest Flammaion, Editeur, p. 14; vezi și p.p. 198—199.

Scanned with OKEN Scanner

rol important l-au avut și numeroasele descoperiri făcute în domeniul matematicii, și, în primul rînd, crearea geometriilor neeuclidiene de către Gauss, Lobacevski, Bolyai, Riemann.

Dezvoltarea științei, prezentată în mod sumar mai sus, nu numai că era favorabilă, dar chiar *impunea elaborarea unei concepții materialist-dialectice despre lume*. Totuși, ar fi simplist să ne închipuim că filozofia marxistă, în calitate de concepție despre lume în general, a fost o consecință automată a dezvoltării științei din secolul al XIX-lea. Pentru a înțelege rolul pe care l-a avut geniul personal al lui Marx și Engels în această privință, trebuie să avem în vedere faptul că în opinia dominantă a timpului era adînc înrădăcinată ideea că materialismul este indisociabil de mecanicism și de metafizică. Mult timp după apariția marxismului, materialismul era încă definit ca doctrina potrivit căreia în lume totul se produce datorită unor cauze și legi mecanice[41]. Pe de altă parte, nu trebuie să se piardă din vedere faptul că dialectica s-a dezvoltat de la Platon încoace mai ales în cadrul idealismului, ceea ce a dat naștere părerii greșite că ea este legată în mod absolut de această orientare filozofică și de gîndirea speculativă. Dialectica hegeliană nu a făcut decît să întărească și mai mult această părere. Printre savanții din secolul trecut, prestigiul lui Kant, „maestrul disocierilor", al „intelectului reflexiv", era incomparabil mai mare decît acela al lui Hegel; în timp ce primul era considerat un reprezentant al cunoașterii pozitive și un adversar al filozofiei speculative, cel de-al doilea apărea în ochii majorității oamenilor de știință ca unul dintre gînditorii ale căror concepții fac, cum se exprimă Engels, să ți se ridice părul măciucă în cap[42]. Caracterul abstract și artificial al sistemului lui Hegel justifică în mare măsură această atitudine față de el și față de metoda prin care a fost construit. În afară de aceasta, succesul kantianismului se explică și prin faptul că a afirmat cu tărie rolul experienței în cunoașterea științifică și a pus în evidență totodată activitatea rațională constructivă prin care se constituie obiectele științei.

Așa se face că, deși dezvoltarea științelor naturii avea loc într-un sens favorabil dialecticii, naturaliștii erau departe de a observa și recunoaște acest lucru. Ei se străduiau cu încăpățînare să aplice pretutindeni modelul mecanicist și categoriile rigide ale metafizicii, complicînd în mod artificial și inutil ipotezele sau îngrămădind contradicții logice peste contradicții logice. Pentru a da dialecticii hegeliene o formă corespunzătoare nevoilor acestor științe, ea a trebuit să fie supusă unor transformări radicale. Dar, dată fiind unitatea dintre metodă și sistem în filozofia lui Hegel, acest lucru nu era așa de simplu cum s-ar putea crede. Pînă la Marx și Engels, nimeni nu și-a dat seama că metoda lui Hegel ar putea fi desprinsă de sistemul lui, că ea ar putea exista într-o formă independentă de acest sistem, în sfîrșit, că ea ar putea fi transformată într-un instrument al cunoașterii științifice. Chiar și în zilele noastre, cînd unii dintre cei mai autorizați reprezentanți ai filozofiei științei revendică termenul de dialectică pentru a caracteriza structura cunoașterii și implicit a obiectului ei, mai există gînditori care nu admit posibilitatea unei sinteze legitime și viabile între materialism și dialec-

[41] Vezi, F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, 11. Auflage, Stuttgart-Berlin, 1844, p. IV.

[42] Fr. Engels, Vechea prefață la *Anti-Dühring*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, București, 1958, p. 353.

tică sau care pretind că dialectica nu are nimic comun cu științele naturii[43].

Dezvoltarea multilaterală a științei în secolul al XIX-lea a arătat, deci, că materialismul mecanicist-metafizic este o concepție despre lume perimată. Totodată, perfecționarea și aplicarea cu succes a metodei logico-experimentale a științei, în toate domeniile, a pus capăt convingerii tradiționale nu numai în superioritatea metodei speculative a filozofiei, dar și în valoarea ei ca atare. Filozofia cu pretențiile ei de cunoaștere absolută, pe calea gîndirii sau intuiției „pure", etc., și-a pierdut orice credit în ochii oamenilor de știință. Apariția filozofiei *pozitiviste* de pildă, este consecința acestei schimbări produse în ierarhia valorilor teoretice. Dar ea se reflectă și în filozofia marxistă. În primul rînd în concepția marxistă despre raportul dintre filozofie și știință, iar, în al doilea rînd, în conținutul filozofiei marxiste, în categoriile care constituie conținutul ei.

2. Esența revoluției înfăptuite de marxism în filozofie

Referindu-se la revoluția înfăptuită de marxism în filozofie, Engels arată că aceasta constă, înainte de toate, *în trecerea de la cultul omului abstract la oamenii reali, considerați în acțiunea lor istorică concretă*[44]. De aici reiese cît se poate de limpede că punctul de plecare al noii concepții îl constituie noțiunea de practică.

Conținutul acestei noțiuni a fost elaborat în procesul criticii concepțiilor idealiste și materialist-contemplative despre istorie, care vedeau în gîndire, în „producția de idei" principalul motor al istoriei. Foarte semnificativ în această privință este pasajul următor din scrisoarea lui Hegel, din 28 octombrie 1808, către prietenul său Niethammer; „Eu sînt în fiecare zi tot mai convins că munca teoretică realizează mai multe lucrări în lume decît munca practică, deoarece dacă se schimbă reprezentarea despre realitate și aceasta se transformă în mod necesar"[45].

Totuși, Hegel, după cum s-a văzut, sublinia existența unei baze obiective a activității subiective, spirituale a omului, numai că el înțelegea această bază obiectivă într-un mod idealist. La urmașii lui, „tinerii hegelieni", istoria nu exprimă nici o cerință obiectivă, ci doar forța înnoitoare a spiritului critic: în ultimă instanță, totul depinde, după părerea „tinerilor hegelieni", de critica filozofică, *care reprezintă avangarda dezvoltării conștiinței de sine a omului*. Închipuindu-și că adevăratele cătușe ale oamenilor sînt reprezentările, ideile, noțiunile și, în genere, produsele conștiinței considerate, ca ceva de sine stătător, „tinerii hegelieni" socoteau că „au de luptat numai împotriva acestor iluzii ale conștiinței"[46].

---

[43] Vezi, E. Brehier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1964, p.p. 62—63; vezi și Al. Valentin, *Spiritul creator al dialecticii materialiste*, în: *Era socialistă*, 22/1980, pp. 15—18.

[44] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, Vol. 2, p. 317.

[45] Hegel, *Correspondance (Briefe von und an Hegel). Traduit de l'allemand par Jean Carrère, texte etabli par Johannes Hoffmeister*, Paris, Gallimard, 1962, t. 1, p. 85.

[46] Vezi, K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, pp. 19—20.

Feuerbach, ca reprezentant al materialismului contemplativ, condiționa și el progresul social de activitatea teoretică, de lupta ideologică. Sarcina principală a militanților pentru progres fiind, după părerea lui, aceea de a explica, de a convinge, de a combate prejudecăți, iluzii. În realitate, tocmai această concepție era cea mai adînc înrădăcinată și mai dăunătoare prejudecată și iluzie. Victimele acestei iluzii au fost toți filozofii premarxiști și continuă să fie majoritatea filozofilor nemarxiști contemporani.

În istoria filozofiei românești, P. P. Negulescu, mulți ani după apariția marxismului, mai susținea că „pe măsură ce inteligența omenească se dezvoltă, ideile se schimbă necontenit — *știința și filozofia progresează și schimbă și formele vieții sociale*“[47].

Această iluzie a fost istoricește condiționată. Premisele obiective ale apariției marxismului sînt, în fond, premisele spulberării acestei iluzii. La baza criticii idealismului și a formulării concepției marxiste despre practică se află descoperirea, în condițiile create de dezvoltarea capitalismului, a rolului determinant, în istorie, al activității materiale, adică al producției și al luptei de clasă. Prin urmare, noțiunea marxistă de practică se definește în opoziție cu activitatea spirituală, ideologică, teoretică. Obiectul practicii îl constituie nu ideile, reprezentările, iluziile sau prejudecățile oamenilor, ci condițiile lor reale, obiective, materiale de viață. Marx și Engels au folosit, pentru a indica practica, expresiile „activitate umană obiectivă“ sau „activitate umană sensibilă“. Așadar, noțiunea de practică nu include toate formele de activitate omenească, „toate formele de muncă și de luptă“ ale omului, inclusiv cele ideologice, cum susțin unii marxiști contemporani[48].

A afirma că practica este o activitate materială, sensibilă, nu înseamnă nicidecum a presupune că ea este o activitate pur corporală sau doar latura *sensibilă* a activității omului, luată separat de latura subiectivă, intelectuală. Activitatea omului, indiferent de formele ei de manifestare, se deosebește de activitatea animalelor prin caracterul ei conștient, respectiv, prin faptul că implică un moment *subiectiv*. Tot ce face omul arăta Engels, trebuie să treacă prin conștiința lui[49].

Principiul oricărei activități umane, deci și al practicii, fiind scopul (caracterul conștient), practica poate fi definită de asemenea ca *procesul de realizare, de materializare a unor scopuri,* iar lumea în care trăiește omul și a cărei existență se datorește practicii, ca o lume de scopuri înfăptuite, materializate. Considerînd în mod unilateral această latură esențială a practicii și a activității umane, ignorînd baza obiectivă, social-istorică a formării și obiectivării scopurilor, filozofii idealiști au ajuns la concluzia că istoria, realitatea socială, este în mod univoc afirmarea rațiunii și a voinței omului; ei văd deci în activitatea omului doar *obiectivarea* și *exteriorizarea* spiritului. Printre aceștia se numără nu numai reprezentanții filozofiei clasice germane de la Kant la Hegel, dar și o serie de filozofi contemporani, care merg, mai mult sau mai puțin hotărît, pe urmele lor ca J. Hyppolite, M. Merlean-Ponty,

---

[47] P. P. Negulescu, *Problema ontologică.* Introducere, în: *Scrieri inedite,* III, Editura Academiei, București, 1972, p. 295.

[48] Vezi, Al. Valentin, *Practică și experiment,* în: Vol. *Teorie și experiment,* Editura politică, București, 1971, pp. 7—36.

[49] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane.* p. 426.

E. Bloch, reprezentanții filozofiei critice („școala de la Frankfurt"), J. P. Sartre ș.a. Unii dintre acești filozofi se consideră marxiști sau apropiați de marxism, ca de exemplu, J. P. Sartre, care pretinde că dezvoltă și completează marxismul, dar consideră practica, mai precis, în terminologia lui, *praxisul*, doar sub aspectul obiectivării spiritului, al manifestării libertății și creativității umane, ignorînd deci condiționarea ei obiectivă, înrădăcinarea ei în baza materială a vieții sociale și în legitatea naturii. Sartre se deosebește de Hegel doar prin aceea că el nu vede în conștiința omului o manifestare a „spiritului lumii", ci un dat al speciei umane, ținînd de *esența* acesteia.

În realitate, în scopurile făurite de oameni se manifestă nu numai voința lor subiectivă și rațiunea lor creatoare, ci în primul rînd trebuințele lor obiective, legate de condițiile social-istorice de viață. Oamenii gîndesc, voiesc și acționează nu ca niște spirite pure, care elaborează proiecte din substanța lor eterică, ci ca ființe concrete, ca oameni reali, corporali, cum spune Marx, care stau „pe solidul glob pămîntesc, aspirînd și expirînd toate forțele naturii"[50].

Cu toate că transformarea, schimbarea efectivă a obiectului este un moment, o caracteristică esențială a practicii, în noțiunea marxistă de practică, nu poate fi inclusă orice activitate transformatoare, cum susține, de exemplu, Louis Althusser[51].

În punctul de vedere al lui Althusser sînt implicate, desigur, multe idei valoroase și, în primul rînd ideea caracterului specific, original, relativ independent al fiecăreia dintre numeroasele domenii de activitate a omului. Marxistul francez vrea să sublinieze faptul că politica, știința, filozofia ș.a., se constituie, evoluează și se validează prin metode și procedee de acțiune sui-generis, proprii fiecărui domeniu în parte. Această idee este cît se poate de justificată. Dar Althusser estompează ideea fundamentală a marxismului că practica este baza reală a tuturor celorlalte activități umane, a întregii vieți sociale și nicidecum ansamblul însuși al acestor activități. Numai în această accepție practica ne oferă cheia înțelegerii materialiste a societății omenești și a dezvoltării ei.

O altă determinare esențială a practicii este folosirea uneltei și a tehnicii în general. Pe om îl definește capacitatea de a acționa asupra realității obiective cu ajutorul unor elemente ale naturii prelucrate și adaptate corespunzător scopului urmărit. Munca omenească începe prin confecționarea uneltelor și aceasta constituie principiul ei permanent; folosirea și mai ales confecționarea uneltelor constituie principala bază obiectivă a dezvoltării gîndirii omului și chiar o funcție esențială a acesteia; crearea și folosirea unor unelte tot mai complexe și mai eficace constituie pîrghia eliberării omului de sub dominația forțelor oarbe ale naturii. Acest lucru l-a remarcat și Hegel. „Rațiunea este tot atît de vicleană pe cît este de puternică — scria el. Viclenia ei constă, în genere, în activitatea mijlocitoare, care în timp ce lasă obiectele să acționeze, potrivit naturii lor proprii, unele asupra altora și să se uzeze unul

---

[50] K. Marx, Fr. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 616.

[51] L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste*, în: *La Pensée*, nr. 110, 1963, pp. 7—9; idem, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, pp. 29 și 32.

Scanned with OKEN Scanner

pe celălalt, fără ca ea să se amestece în mod nemijlocit în acest proces, își înfăptuiește totuși numai scopul ei"[52].

Activitatea practică are un caracter social-istoric. Aceasta înseamnă că adevăratul subiect al practicii nu este omul ca individ, ci societatea. Este adevărat că activitatea practică a omenirii luată în ansamblu, activitatea practică a grupurilor sociale, a claselor, presupune activitatea indivizilor care le compun. Este adevărat de asemenea că omul acționează adeseori de unul singur, izolat și pare a fi, în calitate de individ, subiectul practicii. În realitate însă individul acționează totdeauna numai ca exponent al societății și al grupului social din care face parte, purtînd pecetea acestora.

Priceperea de a mînui sau de a confecționa unelte, de a efectua un ansamblu de mișcări coordonate în vederea obținerii unui anumit rezultat, gîndirea, limbajul etc., pe care le presupune activitatea individului, presupun, la rîndul lor, societatea din care face parte individul, un anumit nivel de dezvoltare a tehnicii, o experiență socială a muncii ș.a.m.d.[53].

Caracterul istoric al practicii este legat în mod indisolubil de caracterul ei social și înseamnă că atît conținutul, cît și formele ei se schimbă fără încetare.

Practica socială reprezintă, așadar, o totalitate de forme diverse și schimbătoare de activitate umană concretă, avînd în comun faptul că prin intermediul lor omul acționează nemijlocit asupra lumii înconjurătoare și, folosind o tehnică din ce în ce mai eficace, o transformă corespunzător nevoilor sale sociale.

Conținutul principal al practicii îl constituie munca, în sensul de *producție materială* și *activitatea politică revoluționară*.

Pentru a exista, omul trebuie să muncească, să producă lucrurile de care depinde existența sa. „Munca utilă", scrie Marx, este „o condiție de existență a omului, independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului"[54]. Prin urmare, semnificația nemijlocită și primordială a muncii este aceea pe care ea o are pentru viața de toate zilele, în conștiința comună. Această semnificație este cunoscută de foarte mult timp[55].

Marx și Engels au dezvăluit însă și o altă semnificație a muncii, mai profundă și, din punct de vedere filozofic, mai importantă și mai esențială, și anume aceea că munca nu este numai baza vieții, a existenței nemijlocite a omului ca ființă vie, ci și baza desprinderii lui de natură, a existenței omului ca ființă generică.

Marx și Engels sînt primii gînditori care au înțeles în mod absolut limpede și au dezvoltat sistematic, multilateral, ideea că munca este „cea mai de seamă activitate *istorică* a oamenilor, care i-a înălțat de la animalitate la umanitate" și care „constituie baza materială a tuturor celorlalte activități ale lor"[56].

---

[52] Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, Logica, Editura Academiei, București, 1962, p. 343.

[53] Vezi, K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, ed. cit., p.p. 577—578

[54] K. Marx, *Capitalul, Vol. I*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 57.

[55] Vezi, K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice, din 1844*, ed. cit., p. 520.

[56] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 342.

După unii autori contemporani, concepția lui Marx și Engels despre antropogeneză, respectiv, despre desprinderea omului de natură pe baza muncii, a producției materiale, este o simplă continuare a ideilor lui Hegel din *Fenomenologia spiritului* și din alte lucrări. Această părere este falsă, mai întîi, pentru că, la Hegel, nu este vorba propriu-zis de antropogeneză, ci de *dezvoltarea conștiinței de sine,* iar, apoi, pentru că, la Hegel, munca este doar o *specie a activității spirituale.* Transformarea naturii de către om constituie, în concepția lui Hegel, doar un prilej favorabil pentru cunoașterea de sine a spiritului, care îi permite acestuia să se „obiectiveze" și, suprimînd obiectivarea să ajungă la înțelegerea faptului că obiectul nu e decît exteriorizarea, înstrăinarea propriei sale esențe. Prin muncă, mai exact, prin faptă se realizează trecerea spiritului de la ființa în *sine* la ființa *pentru sine.*

La Marx, dimpotrivă, în procesul muncii, al producției, care este baza și prototipul tuturor celorlalte activități, *omul se produce efectiv pe sine,* nu devine doar conștient de ceea ce este el.

Marxismul respinge, de asemenea, concepțiile care pretind că esența omului se manifestă nu în muncă, ci în joc, cu alte cuvinte, că *homo faber* este o ipostază a lui *homo ludens* și nu invers. Printre reprezentanții acestei concepții poate fi socotit și H. Marcuse, care susține că munca este o caracteristică a „societăților represive"; într-o societate de tip „libidoidal", cum este socialismul, munca urmează să se restructureze după modelul jocului, al artei, al dragostei sexuale etc.

Fără a nega importanța altor activități sociale, trebuie subliniat că primordialitatea muncii este un fapt indiscutabil. Pe bună dreptate arată, în acest sens, G. Lukacs că toate formele de activitate umană oricît de primitiv ar fi modul lor de manifestare presupun, prin natura și felul lor de funcționare, existența prealabilă a societății, saltul de la natură la societate *ca fapt împlinit;* singură munca are caracterul unei activități de trecere de la biologicul pur la social[57].

Subliniind importanța practicii ca activitate de producție în viața socială, clasicii marxismului au arătat, de asemenea, și rolul activității politice a maselor.

În anumite perioade istorice, schimbarea relațiilor de producție devine o condiție hotărîtoare a progresului întregii societăți, inclusiv a dezvoltării forțelor de producție. Dar în societatea împărțită în clase antagoniste, clasele a căror dominație și ale căror privilegii se bazează pe relațiile de producție existente se opun schimbării acestora. Această schimbare poate avea loc numai prin luptă politică, prin activitatea revoluționară a maselor.

Combătînd concepția idealistă a „tinerilor hegelieni", Marx și Engels scriau: „nu critica ci revoluția este forța motrice a istoriei"[58], adică răsturnarea practică a relațiilor sociale reale. Iar împotriva materialiștilor care țineau seama de influența împrejurărilor asupra oamenilor, dar ignorau faptul că și oamenii modifică împrejurările, Marx sublinia în teza a III-a despre Feuerbach: „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor

[57] G. Lukacs, *Ontologia existenței sociale,* ed. în limba poloneză, p. 10, apud., *T. Iaroșewski, Razmîșlenia o praktike,* Izd. Progress, Moskva, 1976, p. 198.
[58] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană, ed. cit.,* p. 39.

și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional numai ca practică revoluționară"[59].

Considerîndu-l pe om, considerînd viața socială din punctul de vedere al practicii, Marx și Engels au putut să explice corect și profund raportul dintre om și natură, dintre individ și societate, dintre factorii obiectivi și subiectivi ai istoriei, respectiv dintre necesitate și libertate. În concepția marxistă au fost depășite atît neajunsurile idealismului, cît și cele ale vechiului materialism.

Unul dintre principalele neajunsuri ale materialismului premarxist, inclusiv ale materialismului antropologic, constă în neînțelegerea deosebirii calitative dintre om și natură. Mai aproape de realitate decît precursorii lui, materialismul antropologic al lui Feuerbach, ne propune să vedem în om, o ființă naturală superioară celorlalte ființe vii, prin inteligență, sensibilitate etc., așa cum ni-l arată contemplația.

Materialismul antropologic nu a înțeles că între omul ca obiect al contemplației nemijlocite și omul „natural", se interpune întreaga istorie a omenirii, și, în primul rînd, istoria industriei, a muncii, a activității materiale. Marx a arătat că natura, în sensul strict al cuvîntului, nu există nici ca obiect, nici ca subiect, al contemplației. „Simțurile omului social, scrie Marx, sînt *altele* decît cele ale omului nesocial... natura umană a simțurilor se formează numai grație existenței obiectului *corespunzător*, grație naturii *umanizate*. Formarea celor cinci simțuri este opera întregii istorii de pînă acum"[60].

Istoria industriei și existența ei obiectivă actuală se află într-o conexiune interioară esențială (și nu doar într-o conexiune pur utilitară) cu întreaga psihologie a omului. Industria condiționează sau determină nu numai conținutul „conștiinței sensibile" a omului, ci și conștiința lui *abstractă, teoretică*. „*Industria* este raportul istoric *real* dintre natură — deci dintre științele naturii — și om"[61]. Așadar, omul, atît ca subiect al contemplației, al intuiției sensibile, cît și ca subiect al gîndirii teoretice, al cunoașterii științifice, nu aparține naturii, ci istoriei, este produsul muncii.

Dar natura nu există nici ca obiect al contemplației sau al gîndirii. Referindu-se la Feuerbach, care invoca mereu natura sensibilă ca obiect al științei și al intuiției sensibile, Marx și Engels arată că „el nu vede că pînă și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale» îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale, datorită industriei și relațiilor comerciale"[62]. Pentru a-și ilustra punctul de vedere, ei arată că cireșul a început să fie cultivat în Europa doar de cîteva secole. Acest pom fructifer a putut deci să devină un obiect al simțurilor, o „certitudine senzorială", numai datorită activității practice a omului dintr-o anumită societate și dintr-o anumită perioadă. Prin urmare, lumea sensibilă, natura în care trăiește omul în chip nemijlocit, nu este ceva „dat de veci", ci rezultatul activității multor generații, „un produs al industriei și al stării societății"[63].

---

[59] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1962, p. 6.
[60] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, pp. 530—581.
[61] *Ibidem*, p. 582.
[62] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, p. 44.
[63] *Ibidem*.

În concluzie, numai materialismul marxist concepe în mod corect raportul dintre om și natură. Natura este premisa apariției omului și condiția generală a existenței lui; natura este „corpul anorganic al omului", una dintre coordonatele permanente ale existenței umane, dar nicidecum baza nemijlocită a acesteia. Baza reală a existenței omului este natura umanizată, transformată prin muncă. Raportul dintre om și natură implică un factor mijlocitor, iar acesta este munca, practica social-istorică.

Spre deosebire de materialismul „naturalist", care nu a fost în stare să vadă deosebirea calitativă dintre om, respectiv, dintre societate și natură, idealismul opune pe om, în mod rigid, naturii, absolutizînd deosebirea menționată prin referire la faptul că omul este o ființă conștientă, dotată cu rațiune, voință etc. Împotriva idealismului, Marx și Engels scriau: „Pe oameni îi poți deosebi de animale prin conștiință, prin religie, prin tot ce vrei. Ei înșiși au început să se deosebească de animale de îndată ce au început să-și producă mijloacele de trai, pas care este condiționat de alcătuirea lor trupească. Producîndu-și mijloacele de trai, oamenii își produc indirect însăși viața lor materială"[64]. Prin urmare, temeiul deosebirii dintre om și natură nu rezidă direct în spiritul omului, ci în muncă. Munca ne dezvăluie atît deosebirea dintre om și natură, cît și unitatea lor.

Mai departe. Pare firesc, evident, rațional să considerăm că societatea nu este altceva decît o sumă de indivizi. Nu numai Feuerbach, cum s-a văzut mai înainte, ci marea majoritate a gînditorilor premarxiști au făcut din individul uman ca atare principiul explicativ al fenomenelor sociale. În concepția acestor filozofi, esența omului este inerentă individului izolat, iar raporturile sociale, relațiile dintre indivizi sînt expresia nemijlocită și exclusivă a conștiinței și voinței lor (mai mult sau mai puțin arbitrare). Acest mod de înțelegere a raportului dintre individ și societate este cunoscut în istoria culturii sub denumirea de „asociaționism" sau „atomism sociologic", deoarece, în conformitate cu el, oamenii sînt considerați un fel de atomi sociali, independenți unii de alții, care se unesc și formează un tot abia prin intermediul voinței și conștiinței lor. „Punctul cel mai înalt la care poate ajunge materialismul contemplativ . . ., scria Marx, este contemplarea individului izolat în cadrul «societății civile»"[65]. Prin expresia „societate civilă", foarte frecventă în literatura filozofică și științifică premarxistă, se înțelege sfera intereselor particulare din societate, prin opoziție cu statul, socotit ca exponent al intereselor generale și ca factor de integrare a individului în societate. „În societatea civilă, fiecare își este sieși scop, tot restul nu este pentru el nimic"[66].

Asociaționismul a fost criticat și depășit de către Marx și Engels; ei au arătat că această concepție, care face din individ principiul explicativ al vieții sociale și posesorul esenței umane imuabile, este, în fond, o iluzie; ea are ca bază destrămarea societății feudale și constituirea societății burgheze, societatea liberei concurențe, în care individul izolat apare desprins de legăturile naturale, care făceau din el, în epocile istorice anterioare, o parte a unui conglomerat uman determinat. Marx reproșa în mod legitim susținătorilor acestei concepții că pentru ei

---

[64] *Ibidem*, p. 21.
[65] *Teze despre Feuerbach, ed. cit.*, p. 7.
[66] Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, § 182, adaos, în ed. rom., la p. 216.

individul nu este un rezultat istoric, ci un punct de plecare pentru istorie. „A considera societatea ca pe un individ izolat, scria Marx, înseamnă a considera greşit, speculativ“[67].

Desigur că, într-un anumit sens, şi concepţia marxistă se bazează pe individ, şi anume în sensul că ea se bazează pe oamenii reali, care există ca indivizi, şi nu pe abstracţii rupte de realitate, ca, de exemplu, „conştiinţa de sine“, la care făcea apel Hegel. De fapt, marxismul porneşte de la „producţia socialmente determinată a indivizilor“, care îl implică pe individ, pe omul concret, dar nu reprezintă o simplă sumă de acţiuni individuale. Considerată din punctul de vedere al producţiei, societatea omenească se deosebeşte, de exemplu, de un muşuroi de furnici prin aceea că raporturile dintre membrii ei nu-şi au temeiul principal în însuşirile individuale ale oamenilor, ci în natura modului de producţie, adică în nivelul de dezvoltare al forţelor de producţie, în diviziunea socială a muncii, în forma de proprietate etc., care nu decurg nemijlocit din voinţa indivizilor. „Deci cînd e vorba de producţie, scria Marx, e întotdeauna vorba de producţia *pe o treaptă determinată de dezvoltare socială* — de producţia *indivizilor sociali*“[68]). Producţia individului singularizat în afara societăţii, à la Robinson Crusoe, este ceva la fel de lipsit de sens, arată Marx, ca şi dezvoltarea limbilor fără existenţa unor indivizi care să trăiască împreună şi să vorbească unii cu alţii. O asemenea producţie i se poate întîmpla numai unui individ civilizat rătăcit, din întîmplare, într-o regiune sălbatică, dar care posedă deja în el, în mod potenţial, forţele societăţii.

Cu cît pătrundem mai adînc în istorie, cu atît individul apare mai dependent, aparţinînd unui întreg mai mare. Abia în secolul al XVIII-lea, în „societatea burgheză“, diferitele forme ale legăturii sociale se opun individului ca simple mijloace pentru scopurile sale private, ca o necesitate exterioară. Dar epoca care produce punctul de vedere al individului singularizat este tocmai epoca celor mai dezvoltate relaţii sociale din perioada presocialistă. „Omul este în sensul propriu al cuvîntului, *un zoon politikon*, nu numai un animal social, *ci un animal care se poate singulariza numai în societate*“[69].

Ar fi, desigur, greşit să considerăm că marxismul este o doctrină ostilă omului ca individ, o doctrină pentru care individul nu ar avea valoare. Dimpotrivă, punînd în evidenţă baza socială a existenţei şi a dezvoltării individului, marxismul, respectiv socialismul ca marxism realizat, înfăptuit, este favorabil, în cea mai mare măsură, individului. În fond, privit din acest unghi de vedere, scopul suprem al socialismului este acela de a realiza o astfel de unitate între interesele individuale şi cele generale care să permită dezvoltarea maximă a fiecărui individ în parte.

În sfîrşit, una dintre cele mai complexe şi mai dificile probleme pe care a rezolvat-o marxismul este aceea a raportului dintre factorii obiectivi şi factorii subiectivi în istorie, sau, cu alte cuvinte, dintre existenţă şi conştiinţă. Marx şi Engels au reuşit să arate că izvorul real al ideilor şi al concepţiilor oamenilor, inclusiv „plăsmuirile nebuloase“, cum se exprimă ei într-una din lucrările pe care au scris-o împreună, se

---

[67] K. Marx. *Contribuţii la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1954, p. 218.

[68] *Ibidem*, p. 207, subl. ns.

[69] *Ibidem*, subl. ns.

află, în ultimă instanță, în modul de producție a bunurilor materiale, în condițiile materiale de viață, în raporturile practice dintre om și natură sau dintre om și om. „Conștiința nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință, iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor... Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința. Primul fel de a privi lucrurile pornește de la conștiință ca de la un individ viu; al doilea, care corespunde vieții reale, pornește de la indivizii reali, vii, considerînd conștiința numai ca fiind conștiința *lor*“[70].

Afirmațiile lui Marx și Engels cu privire la faptul că ideile, conștiința umană, în ansamblu, sînt un produs al vieții sociale nu trebuie înțelese în sensul că conștiința ar fi un „epifenomen“, adică un produs secundar, pasiv al vieții sociale, lipsit de orice valoare sau de orice rol activ.

Clasicii marxismului au subliniat adeseori că superioritatea omului față de animale, puterea lui asupra lumii înconjurătoare constă în capacitatea lui de a transforma lumea înconjurătoare corespunzător ideilor sale, dacă acestea reflectă în mod just realitatea. Marxismul respinge doar exagerarea rolului gîndirii și voinței, postularea autonomiei lor absolute și a primordialității lor față de existență. Pe scurt, marxismul respinge concepția idealistă despre conștiință.

Un aspect esențial al raportului dintre existență și conștiință îl constituie raportul dintre necesitate și libertate. Marxismul a depășit și în această privință atît unilateralitatea materialismului, care absolutiza caracterul obiectiv determinat al conduitei umane și deci al istoriei, cît și unilateralitatea idealismului, care absolutiza libertatea omului. Idealiștii (Kant, Fichte) susțineau că pentru om nu există alte legi decît acelea pe care și le dă el singur. Desigur că ei greșeau. Dar greșeau și materialiștii, ca d'Holbach ș.a. cînd socoteau că în istorie, ca și în natură, domnește o necesitate oarbă, inflexibilă.

„Oamenii își făuresc ei înșiși istoria, scria Marx, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date și moștenite din trecut“[71].

În filozofia marxistă, concepția despre raportul dintre necesitate și libertate este corolarul tezelor privind corelațiile dialectice dintre natură și om, dintre individ și societate, dintre factorii obiectivi și subiectivi. Pentru a înțelege corect și acest raport, trebuie să pornim tot de la practică, deoarece în cadrul ei are loc o confruntare efectivă între subiectul libertății și obiectul acțiunii sale, astfel că numai pe baza ei poate fi definit conținutul principal al libertății omului, condițiile apariției și dezvoltării ei, raportul real dintre rațiunea și voința omului, pe de o parte, și legile, necesitatea obiectivă, de cealaltă.

Libertatea ca raport obiectiv constă, înainte de toate, în supunerea progresivă a naturii de către om, în crearea treptată a condițiilor prin care omul se poate elibera de acțiunea oarbă, stihinică, a legilor obiective și le poate supune voinței sale. „Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii — arăta Engels —, ci în cunoașterea

---

[70] K. Marx, și Fr. Engels, *Ideologia germană, ed. cit.*, p. 27.
[71] K. Marx, *18 Brumar a lui Ludovic Bonaparte*, în: K. Marx și Fr. Engels. *Opere*, Vol. 8, Editura politică, București, 1960, p. 119.

acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri"[72].

În concluzie, pornind de la practică, adică de la oamenii reali, de la condițiile obiective de viață ale acestora și de la activitatea materială prin care sînt asigurate aceste condiții, marxismul a descoperit calea pe care se poate ajunge la înțelegerea corectă a fenomenelor sociale.

Conținutul principal al filozofiei marxiste și aspectul cel mai important al revoluției înfăptuite de creatorii ei în istoria gîndirii omenești constă în concepția despre om, despre viața socială ale cărei idei fundamentale au fost expuse mai înainte. Prin această concepție, marxismul se detașează radical de întreaga filozofie anterioară. Rezolvarea problemelor, complexe și numeroase, ce le pune viața socială a fost principala condiție, „a restabilirii drepturilor" materialismului în filozofie. Cele mai de seamă neajunsuri ale vechiului materialism, chiar și în forma dată lui de Feuerbach, erau legate de tezele sale superficiale și unilaterale privind omul și societatea.

Triumful materialismului împotriva speculațiilor filozofice idealiste mai ales în domeniul istoriei, a fost condiționat, în foarte mare măsură, de o metodă de gîndire aptă să surprindă laturile multiple și contradictorii ale fenomenelor sociale în unitatea lor internă și în dinamica lor specifică. Această metodă este *dialectica,* ale cărei forme (categorii) de bază le întîlnim la Hegel. Metoda dialectică reprezintă, de asemenea, o condiție esențială a dezvoltării concepției materialiste despre lume în general, dat fiind că progresul științelor naturii, cum s-a arătat, a scos la iveală pe de o parte, complexitatea și diversitatea, nebănuite mai înainte, a fenomenelor naturii, iar pe de altă parte, complexitatea raporturilor dintre subiect și obiect, rolul activ al subiectului în procesul cunoașterii acestor fenomene. În fața descoperirilor științei moderne, vechiul materialism, cu tendința lui de absolutizare a modelului mecanicist-metafizic, cu concepția lui vulgar-evoluționistă sau chiar fixistă despre lume și cu teoria lui simplistă despre cunoaștere ca reflectare pasivă a ceea ce este dat, devenea tot mai nesatisfăcător. Este unul din marile merite ale fondatorilor marxismului de a-și fi dat seama de acest lucru și de a fi întreprins reconstrucția *dialecticii,* în concordanță cu exigențele materialismului și *reconstrucția materialismului,* în concordanță cu exigențele dialecticii.

Dialectica marxistă are ca punct de plecare dialectica lui Hegel. Marx și Engels au apreciat la Hegel capacitatea lui de a pune în evidență schimbarea și dezvoltarea în toate domeniile abordate, precum și aptitudinea lui, cu totul excepțională, de a sesiza conținutul și structura complexă a dezvoltării, conexiunile multiple și variate dintre momentele dezvoltării, aspectele ei contradictorii ș.a.m.d.

Marx și Engels au sesizat și au apreciat de asemenea implicațiile revoluționare ale metodei hegeliene de gîndire, pe care, după cum se știe, Hegel însuși nu le-a dezvoltat.

Laturile și elementele valoroase ale dialecticii hegeliene au fost însă în mare măsură mascate și viciate de nenumărate neajunsuri grave. Cele mai multe dintre aceste neajunsuri provin, cum s-a văzut, din faptul că Hegel substituie proceselor reale determinări abstracte, că el

---

[72] Fr. Engels, *Anti-Dühring,* în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* Vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 112.

dizolvă realitatea vie în gîndirea speculativă. De aceea, adevăratul subiect al dialecticii sale este *conceptul*, principiul ei motor este contradicția sau negația ca *act al gîndirii*, iar conținutul ei constă în *trecerea de la o determinare abstractă la alta*. Dialectica hegeliană exprimă înainte de toate *mișcarea spiritului* și are semnificația unei *structuri apriori a devenirii (dezvoltării) existenței*. În plus, la Hegel, această devenire are un caracter *teleologic*: etapele și rezultatul ei final sînt dinainte stabilite, există virtual în momentul inițial[73]. De aici rezultă și caracterul de involuție al dezvoltării: progresînd, mișcîndu-se înainte, ideea se adîncește în sine, își explicitează conținutul și se întoarce la punctul de plecare. *Dezvoltarea se desfășoară în cerc*. În sfîrșit, din cauză că, după Hegel, dialectica este inerentă numai conceptului, în natură nu există dezvoltare, ci numai repetarea la infinit a formelor existente, iar în istorie se dezvoltă de fapt doar conștiința de sine. Negația, suprimarea și depășirea se efectuează doar în conștiință, lăsînd de multe ori, realitatea obiectivă neschimbată[74].

În filozofia marxistă, aceste neajunsuri au fost înlăturate, în primul rînd, prin faptul că *baza dialecticii o constituie realitatea obiectivă, existența și activitatea sensibilă a omului*. Această deosebire esențială dintre dialectica hegeliană și dialectica marxistă este subliniată de Marx astfel: „Metoda mea dialectică este — în ceea ce privește baza ei — nu numai diferită de cea a lui Hegel, ci este exact opusul ei. Pentru Hegel, procesul gîndirii, pe care sub denumirea de idee, el îl transformă într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decît forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine, dimpotrivă, *idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și prelucrat în capul omului*“[75].

După cum se vede, *esența materialismului dialectic* constă într-o anumită înțelegere a raportului dintre *real* (existență) și *ideal* (conștiință), nicidecum în reducerea realului la o substanță imuabilă. Prin urmare, nu poate exista nici o piedică în calea înțelegerii dialectice a realului, în calea sintezei materialismului cu dialectica, dacă prin dialectică înțelegem, în general, mișcarea prin contradicții, salturi, negații etc., *luate ca procese reale, obiective*, cum face, de exemplu, Marx în *Capitalul*, și nu ca manifestări ale unei rațiuni imanente.

O altă deosebire esențială a dialecticii marxiste față de dialectica hegeliană constă în caracterul critic și revoluționar al celei dintîi, rezultînd din aplicarea consecventă a categoriilor și principiilor fundamentale ale dialecticii.

Gîndind în limitele impuse de filozofia speculativă, Hegel a fost nevoit să fixeze un termen ultim dezvoltării atît pe plan teoretic, cît și pe plan practic. La aceasta l-a împins și faptul că el împărtășea iluziile burgheziei în ascensiune cu privire la posibilitatea rezolvării problemelor sociale în cadrul orînduirii capitaliste.

Pe de altă parte, dezvoltarea dialecticii hegeliene în consens cu exigențele progresului social, ale mișcării revoluționare, a fost pregătită într-o oarecare măsură, chiar de Hegel, așa cum reiese din următorul pasaj, scris de Marx în primii ani ai activității sale: „... *Fenomenologia*

---

[73] D. D. Roșca, *op. cit.*, pp. 92—93.
[74] Vezi, K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, pp. 620—622.
[75] K. Marx, *Capitalul*, Vol. 1, postfața la ed. a II-a, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 27, subl. ns.

este o critică ascunsă, care își este sie însăși încă neclară și are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabilește existența *înstrăinării* omului — chiar dacă aici omul apare numai sub forma spiritului — în ea sînt conținute, într-o formă ascunsă, *toate* elementele criticii, și anume *pregătite* și *elaborate* într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel. Capitolele despre «conștiința nefericită», «conștiința cinstită», lupta «conștiinței nobile și a celei josnice» și altele de acest fel conțin — deși într-o formă încă înstrăinată — elementele *critice* ale unor întregi domenii, cum sînt, de pildă, religia, statul, viața civilă etc"[76].

Înlăturarea caracterului dogmatic și apologetic al dialecticii hegeliene de către Marx și Engels a fost favorizată de dezvoltarea societății, a cunoașterii și mai ales de situarea creatorilor marxismului pe pozițiile clasei muncitoare. Așa se explică faptul că pentru dialectica materialistă „nu există nimic definitiv, sacru"; că „în toate ea dezvăluie caracterul trecător". „Ea are, ce-i drept, și o latură conservatoare: ea recunoaște îndreptățirea anumitor trepte sociale și de cunoaștere pentru epoca și împrejurările respective, dar atît și nimic mai mult. Conservatorismul acestei concepții este relativ, caracterul ei revoluționar este absolut, singurul lucru absolut pe care îl admite"[77].

Concepția materialist-dialectică despre mișcare, despre evoluție este, superioară tuturor teoriilor evoluționiste. În comparație cu ea, toate aceste teorii sînt sărace în conținut, unilaterale și superficiale. Această superioritate a permis lui Marx și Engels, ca, bazîndu-se pe propria lor teorie, să sesizeze și să critice neajunsurile celor mai înaintate teorii evoluționiste ale științelor naturii din timpul lor, cum sînt teoriile lui Ch. Lyell și Ch. Darwin[78].

Superioritatea dialecticii ca teorie a evoluției constă în faptul că înțelege schimbarea ca manifestare și ca rezultat al contradicțiilor interne, al „luptei contrariilor"; că nu reduce mișcarea, în general, la simpla schimbare cantitativă, ci subliniază corelația internă dintre schimbările cantitative și transformarea calitativă a lucrurilor, întreruperea continuității, apariția „salturilor"; în sfîrșit, că dezvăluie, cu ajutorul categoriilor de „negație" și „negarea negației", mecanismul complex al dezvoltării, al trecerii de la inferior la superior.

Dialectica a fost definită de Engels de asemenea ca „știință a conexiunilor"[79] pentru că ea ne permite să depășim opozițiile rigide, izolarea diferitelor momente ale unui conținut dat, pe temeiul deosebirii sau opoziției lor reale, dar pierzînd din vedere caracterul relativ al acestora, condiționarea lor reciprocă, întrepătrunderea lor, unitatea lor internă. Dialectica este astfel, „o cunoaștere vie, multilaterală (implicînd veșnica sporire a aspectelor), plină de o sumedenie de nuanțe în orice mod de abordare a realității, de apropiere de ea (cu un sistem filozofic care se constituie într-un tot, *pornind de la fiecare nuanță)* — iată un conținut nemăsurat de bogat în comparație cu materialismul «metafizic»[80].

---

[76] K. Marx, Fr. Engels, *Manuscrise economico-filozofice, din 1844*, ed. cit., p. 612, subl. aut.

[77] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, p. 383.

[78] Vezi Fr. Engels, *Dialectica naturii* pp. 601—602; Anti-Dühring, pp. 66—71.

[79] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, pp. 325 și 367.

[80] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 324, subl. ns.

Scanned with OKEN Scanner

Prin urmare, în forma ei marxistă, adică eliberată de artificiile și de dogmatismul gîndirii speculative și avînd ca principiu suprem cunoașterea realității „așa cum este ea", dialectica reprezintă o *teorie generală* a dezvoltării și conexiunii, ca și o *metodă generală* de gîndire nu numai foarte prețioasă, dar chiar indispensabilă pentru cunoașterea reală a lucrurilor în toate domeniile.

Ca metodă generală de gîndire, dialectica nu poate servi drept bază de deducții care să ne furnizeze cunoașterea unui obiect particular, independent de cercetarea lui concretă și de folosirea unor metode de cercetare specifice, adecvate obiectului. Rolul dialecticii se poate manifesta numai prin intermediul cercetării concrete și al metodelor particulare; în nici un caz independent de ele. Acest rol constă, în esență, în a-l ajuta pe omul de știință mai întîi să folosească în mod corect, corelîndu-le, diferitele metode particulare, iar apoi să interpreteze rezultatele dobîndite, faptele ținînd seama de variabilitatea și de conexiunile lor interne. Dialectica este o metodă a gîndirii concrete, care nu poate fi substituită logicii formale.

Însemnătatea dialecticii marxiste ca metodă de gîndire rezultă din faptul că ea însăși nu este decît rezumatul întregii istorii a științei și filozofiei, *summa întregii cunoașteri omenești de pînă acum.*

Dată fiind această bază a dialecticii marxiste, atît propriul ei conținut, cît și conținutul științei umane luate în ansamblu, nu pot avea decît un caracter *relativ.* Ceea ce dealtfel a fost subliniat în mod constant de clasicii marxismului. Pentru Lenin, de exemplu, esența dialecticii, privită din acest punct de vedere, constă în ideea relativității *tuturor* cunoștințelor omenești. Prin esența ei, dialectica marxistă este expresia superioară și consecventă a suppleței de gîndire, a elasticității noțiunilor, a simțului nuanțelor etc., forma supremă de manifestare a spiritului critic și autocritic în gîndirea teoretică și în practică. Desigur că spiritul profund critic care definește dialectica marxistă nu are nimic comun cu nihilismul, cu scepticismul sau cu alte asemenea poziții, în fond superficiale, unilaterale, subiectiviste. „*Nu* negația goală, nu negația fără rost, *nu* negația sceptică, oscilarea, îndoiala sînt caracteristice și esențiale în dialectică — *care incontestabil, conține în sine un element de negație și chiar ca cel mai important element* — nu, ci negația ca moment al legăturii, ca moment al dezvoltării, menținîndu-se pozitivul, adică fără nici un fel de oscilări, fără nici o eclectică"[81].

Calitatea de metodă de gîndire a dialecticii implică o teorie a cunoașterii științifice, o gnoseologie. Dacă cunoașterea științifică ar consta în simpla înregistrare a datelor concrete conform conexiunii lor simultane sau succesive, evoluției lor aparente, cu alte cuvinte, dacă știința ar fi o copie a experienței imediate, atunci, evident, nu ar fi nevoie de o metodă specială de gîndire în sensul propriu al termenilor, ci cel mult de niște reguli empirice. Dialectica nu se reduce însă la un ansamblu de reguli empirice și nu este o metodă de descriere a faptelor aparente, ci o metodă de gîndire, deci, cum spune chiar Marx, *o metodă de transpunere și prelucrare a realului în gîndire.* Or, acest act presupune un proces de construcție teoretică, detașarea de „ceea ce este dat", și, implicit, corelația dialectică între concret și abstract, istoric și logic, aparent și

---

[81] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 189, subl. ns.

Scanned with OKEN Scanner

ascuns etc. Unul dintre principalele neajunsuri ale vechiului materialism constă în a nu fi înțeles că obiectul științei este o construcție rațională, care vizează realitatea obiectivă, structura și mișcarea ei internă, dar care nu este o simplă copie, un rezumat abstract al datelor sensibile nemijlocite. Principala *nenorocire* a materialismului metafizic, arată Lenin, „constă în faptul că nu știe să aplice dialectica la Bildertheorie (teoria reflectării — n.n.), la procesul și la dezvoltarea cunoașterii“[82].

Feuerbach își făcea un merit din faptul că se situa nu pe poziția care *construiește* lumea, ci pe aceea care o consideră ca *dată*. El avea dreptate să respingă construcția hegeliană și, odată cu ea, instrumentul ei, dialectica, întrucît la Hegel era vorba de un demers idealist-speculativ cu pretenții de cunoaștere absolută. Dar Feuerbach n-a sesizat „sîmburele rațional“ al construcției hegeliene, lucru pe care l-a făcut Marx, denunțînd totodată iluzia căreia i-a căzut victimă Hegel[83].

Între *Știința logicii* și *Capitalul* există o anumită asemănare, întrucît, la prima vedere, pare că avem de-a face în ambele lucrări cu *construcții a priori*. Marx însuși, subliniind deosebirea dintre *metoda de cercetare* și *metoda de expunere*, arătînd că numai după ce cercetarea și-a însușit materialul în amănunt, a analizat formele de dezvoltare și a descoperit legătura lor internă, deci numai după ce această muncă a fost încheiată poate fi redată în mod corespunzător mișcarea reală, scrie: „Dacă acest lucru reușește și viața materialului își găsește o reflectare ideală, ar putea să pară că avem de-a face cu o construcție apriorică“[84].

Pe de altă parte însă, între cele două lucrări există firește și o deosebire radicală. Construcția hegeliană are ca principiu de bază o presupusă dialectică a conceptului, a gîndirii pure, și este, într-adevăr, o construcție apriori, în timp ce construcția marxistă are ca principiu dialectica realului și este o „reproducere“ a acestuia. La Marx, categoriile se înlănțuie și se mișcă, în aparență, prin propria lor dinamică, de la sine, dar, în realitate, ele reproduc procese reale și corelațiile lor interne. Expunerii teoretice, abstracte i-a premers o cercetare minuțioasă, multilaterală a materialului empiric, a faptelor. Teoria însă nu a apărut în prelungirea imediată a faptelor ca o simplă abstractizare a ceea ce s-a considerat a fi esențial (comun) în ele, ci prin crearea unui sistem de concepte și de principii care să facă posibilă interpretarea rațională a faptelor cunoscute și previziunea unor fapte noi.

În concluzie, marxismul întruchipează unitatea dintre materialism și dialectică, atît în înțelegerea naturii, cît și în înțelegerea societății, el este, deci, *o concepție materialist-dialectică unitară despre lume (în general) și despre viață (socială)*.

În legătură cu această definiție sînt necesare cîteva precizări. Mai întîi, chiar după unii filozofi marxiști (Gramsci, Lefebvre ș.a.), Marx ar fi „depășit“ opoziția dintre materialism și idealism, astfel că concepția marxistă despre lume — „filozofia praxisului“ — ar avea ca obiect „identitatea contrariilor în actul istoric concret“[85]. În al doilea rînd, după Gramsci, dar și după alții (Lukacs, Sartre, școala de la Frankfurt), filozofia marxistă s-ar reduce la „materialismul istoric“, întrucît natura

---

[82] *Ibidem*, p. 324.
[83] Vezi, K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, cap. *Metoda economiei politice*.
[84] K. Marx, *Capitalul*, Vol. I, p. 27.
[85] A. Gramsci, *Opere alese*, Editura politică, București, 1969, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

este o categorie a *istoriei* (Gramsci, școala de la Frankfurt), dialectica este un tip de raționalitate aplicabil numai istoriei, „praxisului" (Sartre) ș.a.m.d. „Materialismul dialectic" ar fi, după acești autori, o „născocire" a lui Engels și Lenin, care s-ar fi îndepărtat de gîndirea originală a lui Marx.

Analiza obiectivă a lucrărilor lui Marx, Engels și Lenin, precum și analiza temeinică a argumentelor pe care se bazează tezele menționate mai înainte, arată însă că nu există nici o deosebire de fond între gîndirea lui Marx, de o parte, și aceea a lui Engels și Lenin, de cealaltă parte, precum și că clasicii marxismului au văzut în filozofia lor o concepție materialist-dialectică atît despre natură, cît și despre societate ca parte a naturii, distinctă, calitativ deosebită, dar făcînd parte din ea.

Filozofia marxistă și știința. Transformările profunde pe care le-a suferit filozofia în cadrul marxismului i-au dat caracteristicile unei cunoașteri obiective, efective a realității. Se poate afirma pe această bază că marxismul înseamnă pur și simplu transformarea filozofiei în știință? Și, dacă nu, ce raport există între filozofia marxistă și știință?

Distincția stabilită încă de Platon și Aristotel între cunoașterea științifică, bazată pe experiență, incompletă, supusă schimbării etc. și cunoașterea filozofică, pur teoretică, demonstrativă, exhaustivă, care pătrunde în esența absolută a lucrurilor, s-a menținut pînă la Fichte și Hegel. Această concepție despre raportul dintre filozofie și știință avea la bază slaba dezvoltare a științelor, imperfecțiunea metodelor acestora, sărăcia rezultatelor lor. Dar, așa cum s-a arătat la început, în secolul al XIX-lea situația s-a schimbat foarte mult. Reflectînd această schimbare, Marx și Engels au respins pretențiile filozofiei speculative de a reprezenta cunoașterea absolută, de a fi „știința științelor", întrucît aceste pretenții nu aveau temei, erau irealizabile. Chiar din primii ani ai activității lor, ei s-au pronunțat în favoarea științei, fiind de părere că adevărata cunoaștere a realității începe acolo unde încetează speculația filozofică[86].

Pentru om nu există o altă cale de cunoaștere a lumii decît aceea urmată de știință, care progresează din aproape în aproape, prin aproximații succesive, corelînd în mod dialectic probele raționale cu cele experimentale. „Un sistem de cunoaștere a naturii și a istoriei atotcuprinzător și încheiat o dată pentru totdeauna, scria Engels vizînd filozofia speculativă, este în contradicție cu legile fundamentale ale gîndirii dialectice; ceea ce nu exclude nicidecum, ci dimpotrivă, implică faptul că din generație în generație cunoașterea sistematică a întregii lumi exterioare poate să facă pași uriași"[87]. Marxismul este deci incompatibil cu filozofia ca știință aparte, situată deasupra științelor particulare, dar, firește, el nu implică negarea filozofiei sub orice formă.

În cadrul marxismului, așa cum arată Engels, filozofia este „suprimată și păstrată în același timp". Ea este „suprimată în formă și păstrată în conținutul ei real", ceea ce înseamnă că ea „nu trebuie să se confirme și să se manifeste într-o știință a științelor aparte, ci în științele reale"[88].

Apariția marxismului a însemnat deci o modificare esențială a raporturilor dintre filozofie și știință și, implicit determinarea mai precisă a

---

[86] Vezi, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 27.
[87] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, p. 26.
[88] *Ibidem*, p. 136.

Scanned with OKEN Scanner

obiectului filozofiei. Întrucît diferitele domenii particulare, concrete, ale existenței constituie obiectul diverselor științe particulare, *obiectul filozofiei nu poate să-l constituie decît existența în general sau, cu alte cuvinte, determinațiile cele mai generale ale existenței.*

Deoarece generalul nu există independent, separat de particular și singular, înseamnă că filozofia ca modalitate de cunoaștere depinde de științele particulare. Noțiunile și tezele filozofiei marxiste se constituie și se justifică numai pe baza datelor științelor particulare și, în ultimă instanță, pe baza practicii. Pentru om și, respectiv, pentru filozofia marxistă nu există o altă instanță de validare a cunoștințelor decît practica, activitatea materială prin care omul domină și transformă lumea. Aceasta nu înseamnă însă că filozofia marxistă, în calitate de *concepție generală* despre lume, poate să se constituie ca produs spontan al dezvoltării științei și că, prin urmare, ea poate fi redusă pur și simplu la datele științei ca atare. Acest lucru ar însemna că filozofia, de fapt, nici nu are dreptul să existe ca un domeniu aparte al cunoașterii și al vieții spirituale. În realitate, filozofia are dreptul la o existență autonomă, în primul rînd, pentru că elaborarea unei concepții generale despre lume presupune analiza critică atît a datelor actuale ale științei, cît și a întregiii istorii a științei și a filozofiei, și nicidecum o simplă însumare a lor. Cu alte cuvinte, ea presupune o activitate de cercetare și de reflecție specială, vastă și complexă. În al doilea rînd, pentru că ea implică și o anumită atitudine față de rezultatele dobîndite de știință și față de știința însăși, deci ceva mai mult decît oferă știința. Filozofia în general, deci și filozofia marxistă, implică o ierarhizare, o integrare a tuturor valorilor umane, deci și a valorii pe care o reprezintă știința.

În afară de aceasta, filozofia marxistă este, pe de o parte, o cunoaștere a lumii înconjurătoare și, pe de altă parte, *un mod de a ne raporta la ea,* întrucît ea nu constată numai ceea ce există, ci și apreciază sub raportul valorii, al semnificației pentru om, ceea ce există.

Filozofia marxistă îl consideră pe om valoarea supremă; ea reprezintă, totodată, o anumită concepție despre ceea ce trebuie să fie omul, despre menirea și sensul vieții lui. Ea propune omului contemporan un ideal de viață și îl mobilizează la înfăptuirea unui program, ținînd seama de faptul că „lumea omului", cum spunea Marx, depinde nu numai de legile obiective, ci și de activitatea creatoare a omului. „Lumea omului", s-a spus, este o lume de proiecte înfăptuite. Cu toate că conceperea și realizarea unui proiect uman sînt condiționate de factori obiectivi, totuși acest proiect nu este reflectarea pasivă a acestor factori. Prin substanța lui intimă, el reprezintă o contribuție originală, creatoare a subiectului, a rațiunii și a voinței omului. Creația istorică este comparabilă pînă la un punct, cu creația artistică. Istoria, este opera omenirii, în care s-a cristalizat și dialectica ideii, „dinamica visului", cum spune Bachelard, nu numai aceea a materiei și a legilor ei. De aceea, în măsura în care omul se ridică deasupra impulsurilor vitale elementare, a vieții instinctive, la o viață rațională și caută să dea existenței sale un sens mai înalt, el nu se poate lipsi de filozofie ca mod de raportare la lumea înconjurătoare, adoptat prin opțiune, prin afirmarea rațiunii și a voinței sale.

Mai mult decît atît, filozofia marxistă are un rol esențial în cunoașterea științifică, prin funcția ei teoretică-metodologică. Oamenii de știință nu se pot lipsi de filozofie. Iar dacă ei nu-și însușesc în mod con-

Scanned with OKEN Scanner

ştient şi metodic o concepţie filozofică corespunzătoare nivelului actual de dezvoltare a ştiinţei şi culturii omeneşti, atunci ei ajung în mod inevitabil fie sub influenţa unor concepţii învechite, fie sub influenţa unor concepţii filozofice la modă, străine sau chiar ostile ştiinţei, fie, în sfîrşit, în mlaştina eclectismului filozofic.

În concluzie, cu toate că este strîns legată de ştiinţă, filozofia marxistă nu poate fi absorbită de ştiinţă. Ea rămîne un domeniu aparte, relativ independent, al vieţii spirituale.

Legătura filozofiei marxiste cu ştiinţa şi cu practica revoluţionară are o mare însemnătate, deoarece îi conferă obiectivitate, eficacitate şi o fereşte de stagnare, de închistare. Datorită acestei legături, filozofia marxistă are un *caracter creator*. Ea este o filozofie deschisă faţă de noile cuceriri ale ştiinţei şi practicii, incompatibilă cu dogmatismul în sensul de repetare mecanică a unor formule sau texte, fără a ţine seama de datele noi ale cunoaşterii şi ale experienţei umane.

Dacă considerăm marxismul ca o dogmă, afirma Lenin, „îl transformăm în ceva mort, îi răpim sufletul viu, subminăm bazele lui teoretice fundamentale — dialectica, teoria dezvoltării istorice multilaterale şi pline de contradicţii —, îi subminăm legătura lui cu problemele practice concrete ale epocii, . . .“[89]. Lenin însuşi a dat un exemplu remarcabil de atitudine creatoare faţă de marxism, implicit faţă de filozofia marxistă, determinînd prin gîndirea şi activitatea lui un moment esenţial în dezvoltarea acesteia. Bazîndu-se pe elementele noi apărute în viaţa socială odată cu trecerea capitalismului într-o fază nouă, bazîndu-se, de asemenea, pe o experienţă revoluţionară mai bogată, pe cuceririle ştiinţei de la începutul secolului al XX-lea, Lenin a aprofundat într-un mod magistral, analiza tezelor fundamentale ale marxismului şi a elaborat o serie de idei noi, de o mare însemnătate teoretică şi practică. Astfel, Lenin a îmbogăţit substanţial teoria marxistă despre formaţiunea social-economică, despre clase şi lupta de clasă, despre revoluţie, stat, partid, democraţie, dictatura proletară, naţiune ş.a. Aplicînd în mod creator metoda marxistă de gîndire — dialectica materialistă — Lenin a continuat opera de bază a lui Marx, *Capitalul*, definind într-un chip profund şi multilateral etapa imperialistă a capitalismului şi scoţînd în evidenţă faptul că imperialismul este ultima etapă a capitalismului, în care contradicţiile se ascut la maximum şi apar premisele obiective şi subiective ale trecerii nemijlocite la înfăptuirea revoluţiei socialiste. Totodată, Lenin a pus bazele strategiei şi tacticii clasei muncitoare în noile condiţii social-politice.

Însuşirea filozofiei marxiste de către masele largi, folosirea principiilor ei fundamentale în vederea orientării juste a gîndirii ştiinţifice şi a activităţii politice, dezvoltarea ei în raport cu cerinţele actuale ale ştiinţei şi culturii, ale luptei pentru progres constituie o preocupare majoră şi constantă a Partidului Comunist Român.

În activitatea sa multilaterală, partidul se călăuzeşte după ideea fundamentală că „marxism-leninismul este o învăţătură care se reînnoieşte continuu, se îmbogăţeşte permanent cu toate concluziile ştiinţifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează texe imuabile, date odată pentru

[89] V. I. Lenin, *Despre unele particularităţi ale dezvoltării istorice a marxismului*, în: *Marx-Engels — marxism*, ed. a III-a, Editura politică, Bucureşti, 1958, p. 253.

Scanned with OKEN Scanner

totdeauna, ci ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiții economice, sociale naționale și istorice"[90].

O deosebită importanță în manifestarea spiritului creator, al activității P.C.R. a avut-o Congresul al IX-lea, care, cum a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu „a rupt cu hotărîre cu concepțiile vechi, dogmatice, rigide luînd atitudine fermă împotriva a tot ceea ce nu mai corespunde noilor condiții economico-sociale, promovînd cu curaj *noul* în toate domeniile de activitate"[91].

Chintesența contribuției P.C.R. la dezvoltarea materialismului dialectic și istoric o reprezintă *Programul partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism*, adoptat de cel de-al XI-lea Congres al partidului.

În țara noastră, ca și în lumea întreagă, marxismul, implicit filozofia marxistă, se afirmă ca un factor esențial al dezvoltării sociale, al înfăptuirii idealurilor de dreptate și de progres.

Umanismul marxist. Atît din expunerea conținutului principal al filozofiei marxiste, cît și din analiza raporturilor sale cu știința rezultă că una dintre caracteristicile sale esențiale este și *umanismul*. Ceea ce deosebește, din punctul de vedere al umanismului, diferitele concepții între ele este felul în care înțeleg esența omului, conținutul și mijloacele actului de autodepășire și autoperfecționare a omului, pe scurt, *felul în care ele înțeleg modul concret de înfăptuire a ideilor umaniste*.

O discuție, oricît de sumară, despre umanism necesită o incursiune cel puțin în perioada modernă a istoriei omenirii, deoarece unul dintre cele mai importante momente ale evoluției umanismului este legat de lupta burgheziei împotriva feudalismului și, implicit, împotriva ideologiei feudale. Umanismul burghez a jucat un rol de seamă în progresul societății omenești. Epoca lui de înflorire începe cu Renașterea și se încheie cu filozofia clasică germană, respectiv, cu apariția marxismului. Printre cei mai de seamă reprezentanți ai umanismului burghez se numără poeți, scriitori, pictori, filozofi ca: Petrarca, Pico della Mirandola, Dante, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Rabelais, Montaigne, Thomas Müntzer, Ulrich von Hutten, Thomas Morus, Francis Bacon, Erasmus din Rotterdam, J.-J. Rousseau, Voltaire, Diderot, Leibniz, Kant, Hegel, Goethe, Schiller, Feuerbach, Nicolae Olahul și alții.

În timp ce principiul fundamental al ideologiei religioase, dominantă în feudalism, era Dumnezeu, iar idealul suprem — dobîndirea fericirii veșnice în lumea de apoi prin credință, supunere și umilință, prin acceptarea lipsurilor și a suferințelor ca expresie a grației divine, prin mortificarea trupului și înăbușirea trebuințelor firești, disprețul față de viață și bucuriile ei etc., principiul de bază al gîndirii umaniste a devenit omul cu nevoile lui spirituale și materiale, cu pasiunile lui, cu tot ce stă la baza fericirii lui în viața reală.

Reprezentanții umanismului au proclamat supremația rațiunii față de credință, libertatea și demnitatea persoanei umane, dreptul omului la satisfacerea trebuințelor sale trupești și sufletești, au afirmat legitimitatea bucuriilor vieții.

---

[90] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, 3 noiembrie 1971*, Editura politică, București, 1971, p. 30.

[91] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare cu prilejul conferirii titlului de doctor în științe politice și titlului de doctor în economie, 24 ian. 1978*, Editura politică, București, 1978, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

Pornind de la ideea egalității naturale a oamenilor, umaniștii au formulat cerința abolirii privilegiilor, au militat pentru o reconstrucție a societății corespunzătoare exigențelor rațiunii și naturii umane.

În centrul atenției reprezentanților umanismului burghez propriu-zis, stătea omul ca individ, iar baza materială a dezvoltării personalității umane nu putea să fie, după părerea lor, decît proprietatea privată, respectiv orînduirea socială capitalistă. Nici cei mai radicali dintre reprezentanții umanismului burghez nu au mers mai departe de formularea cerinței împroprietăririi generale. Socotindu-l pe om liber și egal de la natură, acești gînditori considerau că abolirea privilegiilor feudale și pătrunderea „luminilor rațiunii" în sînul maselor sînt condițiile necesare și suficiente ale restabilirii „ordinii normale" a lucrurilor. Dînd expresie unei opinii generale, ai cărei germeni apăruseră încă în antichitate, Schiller proclama patetic că omul e liber (liber prin natura lui), chiar dacă s-a născut în lanțuri.

Armonia socială, coordonarea intereselor individuale, evitarea excceselor urmau să fie asigurate cu ajutorul „egoismului rațional". Cei mai lucizi dintre promotorii umanismului burghez și-au dat seama că, în viață, individualismul dă naștere unor fenomene antiumane, că dezvoltarea liberă a individului, pe baza proprietății private, duce, de fapt, la ascensiunea celor mai lacomi și mai lipsiți de scrupule, în dauna maselor largi.

Pe măsură ce societatea capitalistă se dezvolta, apăreau tot mai limpede dificultățile care stăteau în calea împăcării intereselor „personalității libere" cu interesele generale, în calea integrării armonioase a individului în societate. Depășirea acestor dificultăți, după părerea umaniștilor burghezi, era cu putință prin justa înțelegere a interesului personal (Helvetius), prin subordonarea pasiunilor față de rațiune (Diderot), prin disciplină și stăpînire de sine (Lessing) ș.a.m.d.

După cum se poate vedea, gînditorii menționați, precum și toți aceia cu care ei se întîlneau în convingeri și idealuri, preconizau dominarea contradicțiilor generate de proprietatea privată prin precepte morale, lupta împotriva intereselor materiale cu ajutorul educației și al convingerii.

Triumful deplin al burgheziei asupra nobilimii feudale, adîncirea contradicțiilor capitalismului în același ritm și în aceleași proporții cu progresul acestuia, au permis înțelegerea caracterului iluzoriu, ineficace al căilor preconizate de umaniștii burghezi pentru atingerea idealurilor amintite.

Este necesar să se menționeze că, odată cu afirmarea umanismului burghez în forma pe care am descris-o mai sus, a luat naștere și o altă formă, reprezentată de ideologii răscoalelor țărănești și ai mișcărilor populare, ca: John Bull, Ian Hus, Thomas Müntzer, precum și de socialiștii utopici: T. Campanella și Th. Morus, iar mai tîrziu, R. Owen, Saint-Simon și Charles Fourier.

Spre deosebire de reprezentanții umanismului burghez propriu-zis, reprezentanții celuilalt umanism, pornind de la aceleași idei privind ființa umană, libertatea și egalitatea naturală a oamenilor, dreptul tuturor la satisfacerea trebuințelor firești etc., considerau însă că baza materială a atingerii acestor țeluri nu poate să fie decît munca în condițiile abolirii proprietății private. Dacă în multe privințe umanismul legat de socialismul utopic este mai presus de acela al doctrinarilor orînduirii burgheze,

Scanned with OKEN Scanner

el rămîne totuşi în aceeaşi măsură nesatisfăcător sub raportul mijloacelor de înfăptuire a idealurilor umaniste. Socialismul sau comunismul reprezintă, în concepţia utopiştilor, doar un ideal moral şi un model raţional superior de orînduire socială, pentru înfăptuirea cărora ei se bizuiau numai pe înţelegerea şi bunăvoinţa guvernelor, a patronilor, adică a acelor membri ai societăţii în mîinile cărora se aflau puterea economică şi politică.

Preluînd elementele valoroase existente în concepţiile predecesorilor lor, profitînd de învăţămintele care au putut fi trase din lupta de clasă a proletariatului împotriva burgheziei, Marx şi Engels au creat o nouă concepţie despre societate şi despre lume în general, o teorie ştiinţifică a căilor de trecere de la capitalism la socialism şi *prin aceasta au pus bazele unui nou umanism*. Umanismul marxist porneşte de la faptul că proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi exploatarea omului de către om sînt, în capitalism, cauzele principale ale dezumanizării omului. Un rol important în disecarea mecanismului intern al acestui proces, mai ales în primele lucrări ale lui Marx, l-a avut ideea de înstrăinare, preluată de la Hegel şi Feuerbach.

Dar, în timp ce Feuerbach, de exemplu, şi-a concentrat atenţia asupra formelor ideologice de înstrăinare, ajungînd la concluzia că sursa dezumanizării omului este înstrăinarea religioasă, deoarece cu cît omul pune mai mult în Dumnezeu, cu atît mai puţin păstrează în sine însuşi, Marx găseşte că baza reală, obiectivă, a dezumanizării este înstrăinarea muncii, deoarece „cu cît mai mult se istoveşte muncitorul lucrînd, cu atît mai puternică devine lumea străină, obiectuală, pe care el o creează împotriva lui însuşi, cu atît mai sărac devine el însuşi, cu atît mai săracă devine lumea lui interioară... Muncitorul îşi pune viaţa în obiect, dar din acel moment viaţa sa nu-i mai aparţine lui, ci obiectului... Ceea ce a intrat în produsul muncii sale nu mai este în el însuşi... Autoînstrăinarea muncitorului în produsul său înseamnă nu numai că munca sa devine un obiect, capătă o existenţă exterioară, ci şi că ea există în afara lui, independent de el, ca ceva ce-i este străin, şi devine o forţă de sine stătătoare care i se impune; că viaţa pe care el a transmis-o obiectului i se opune ca ceva ostil şi străin“[92].

În lucrările sale ulterioare, Marx a definit baza şi esenţa dezumanizării omului în capitalism prin termenii precişi ai economiei politice. Împreună cu Engels, el a analizat sistematic şi detaliat modul cum fiecare lucru se transformă în contrariul său: maşinile, care au capacitatea de a uşura şi de a spori eficacitatea muncii omului, nu-i aduc muncitorului decît foame şi istovire, noile izvoare de bogăţie devin izvoare de mizerie, victoriile măiestriei omeneşti par a fi obţinute în dauna caracterului etc. „Toate invenţiile şi tot progresul nostru par să ducă la un singur rezultat: să doteze forţele materiale cu viaţă spirituală şi să reducă viaţa omenească la o simplă forţă materială“[93].

Spre deosebire de alţi cercetători, Marx şi Engels au mers în ceea ce priveşte analiza contradicţiilor capitalismului, pînă la capăt, în sensul că au scos la iveală tendinţa capitalismului însuşi de a se transforma în contrariul său, mai precis, de a da naştere propriul său gropar, de a crea premisele obiective şi subiective ale revoluţiei socialiste.

---

[92] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice, din 1844*, ed. cit., p. 551.
[93] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, Vol. I, Editura politică, Bucureşti, 1966, p.p. 310—311.

Scanned with OKEN Scanner

Comunismul nu mai este privit, nu mai poate fi privit doar ca un ideal moral, a cărui înfăptuire ar depinde de bunăvoința unor oameni. El apare ca un proces obiectiv, ca o mișcare istorică reală, care trebuie să fie înțeleasă în propriile ei condiții și tendințe, și nu după un model introdus din afară. În acest proces obiectiv, Marx și Engels au văzut *umanismul real, practic*, deoarece el înseamnă „*aproprierea* reală a *esenței umane* de către om și pentru om; . . . o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman“[94].

Marx și Engels au pus capăt teoriilor abstracte, speculative, subiectiviste și utopice despre esența omului și despre orînduirea socială corespunzătoare ei. În locul unui umanism pur teoretic, literar, avînd ca obiect omul în general, marxismul a pus un *umanism concret, practic, revoluționar*. Lăsînd la o parte discuțiile sterile despre libertate și egalitate ca atribute naturale, eterne, inalienabile ale omului, despre necesitatea ca oamenii să se iubească și să se ajute între ei independent de apartenența lor la clase sociale opuse, de antagonismul intereselor lor etc., marxismul a formulat cerința cunoașterii condițiilor reale ale vieții sociale și, pe această bază, trecerea pe pozițiile acelor forțe sociale care prin însăși situația lor în societate sînt chemate, mai mult, sînt constrînse de legile istoriei să lupte împotriva orînduirii sociale existente, cu tot ceea ce este „inuman“ în ea, pentru instaurarea unei noi orînduiri, reprezentînd o treaptă superioară de afirmare a umanității. În epoca noastră, purtătorul real al idealurilor umaniste este clasa muncitoare, iar cadrul social al înfăptuirii lor — socialismul. Emanciparea muncitorului înseamnă emanciparea generală a omului. A lupta pentru om, pentru omenire înseamnă a lupta pentru socialism. Din acest punct de vedere, esența umanismului marxist a fost exprimată limpede și concis de Marx în următoarele cuvinte: „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba“[95].

A te situa în epoca noastră, sfîșiată de profunde conflicte sociale, de clasă, pe pozițiile unui umanism vag, abstract, general însemană nu numai a te limita la vorbe, dar chiar a face jocul claselor și forțelor sociale reacționare. Clasicii marxism-leninismului au condamnat acest umanism pentru că el ascunde prăpastia care există între exploatați și exploatatori. În istoria omenirii, progresul nu s-a realizat niciodată prin acțiunea unor oameni abstracți, ci totdeauna prin lupta claselor și forțelor sociale progresiste împotriva celor reacționare.

Problema raportului dintre marxism și umanism a devenit, în ultimele decenii, obiectul unor controverse deosebit de aprinse. În timp ce „neomarxiștii“ (H. Marcuse, E. Bloch, E. Fromm ș.a.) au manifestat tendința de a reduce marxismul la un umanism întemeiat pe o concepție subiectivistă despre om și despre istorie, exaltînd subiectivitatea creatoare și libertatea omului, dar neglijînd baza obiectivă a acestora, L. Althusser ș.a., au încercat, dimpotrivă, să opună marxismul umanismului, invocînd statutul de știință al celui dintîi, mai precis, al „materialismului istoric“ și o pretinsă incompatibilitate dintre știință și umanism (filozofie)[96]. Am-

[94] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, p. 576.
[95] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1962, ed. a II-a, p. 7.
[96] Vezi, L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, pp. 45—68; vezi și I. Ianoși, *lucr. cit.*, p.p. 52—71.

Scanned with OKEN Scanner

bele poziții sînt, evident, unilaterale și exagerate. E greu de spus, cine greșește mai mult, „neomarxiștii", cînd vor să reducă istoria la o dialectică în care subiectul neagă succesiv propriile sale obiectivări sau Althusser și structuraliștii, cînd vor să elimine cu totul subiectul din istorie, reducîndu-l la structuri obiective. În orice caz, și unii și ceilalți se îndepărtează de marxism și de adevărata mișcare a istoriei pe care pretind că o reflectă.

În ceea ce îl privește pe Marx, el, nu numai în lucrările de tinerețe *(Manuscrisele din 1844),* dar și în cele de maturitate *(Capitalul),* a rămas fidel idealurilor umaniste care, pentru el, se confundă cu cele comuniste și a conceput întreaga sa activitate științifică ca un mijloc eficace de înfăptuire a acestora. Se poate ajunge la concluzia că marxismul este un „antiumanism teoretic" numai dacă înțelegem istoria ca o trecere automată de la o structură socială la alta, absolut neinfluențabilă de voința omului și, respectiv, de aspirațiile lui. Dar a o înțelege astfel înseamnă a o înțelege greșit. Marx nu a conceput istoria ca pe un destin implacabil care îl tîrăște pe om după sine, fără ca acesta să i se poată împotrivi. Dimpotrivă, el a subliniat cu tărie că *oamenii fac istoria,* dar nu după bunul lor plac, ca și cum voința lor ar fi suverană, ci în condiții determinate, care circumscriu domeniul de manifestare a voinței lor.

Victoria socialismului în patria noastră, lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, întreaga politică a partidului și statului au făcut din om valoarea supremă a societății. Hotărîrile și măsurile adoptate de partid și guvern dovedesc faptul că grija față de om, preocuparea pentru ridicarea bunăstării materiale a oamenilor constituie scopul întregii politici a partidului.

Umanismul socialist este o noțiune complexă, care se referă, deopotrivă, la problemele teoretice ale dezvoltării sociale, ca și la aspirațiile maselor, la idealurile oamenilor. Acest umanism pune în valoare, pe linia dezvoltării personalității, realizările sociale materiale și spirituale, dar, totodată, impune și o permanentă analiză lucidă și critică a realității sociale. Relevînd acest caracter critic, imperativ și normativ al umanismului socialist, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia cît se poate de justificat: „Preocuparea fundamentală a partidului, țelul suprem al politicii sale, rațiunea însăși a construcției orînduirii socialiste și sensul a tot ceea ce înfăptuim este creșterea bunăstării materiale și spirituale a maselor, satisfacerea cît mai deplină a nevoilor întregului popor, asigurarea condițiilor pentru manifestarea plenară a personalității umane"[97].

Partinitate și obiectivitate. Umanismul marxist implică, deci, angajarea fermă în lupta politică împotriva exploatării omului de către om, a tuturor formelor de inegalitate și asuprire, într-un cuvînt, în lupta împotriva capitalismului și pentru comunism. În acest sens, marxismul — materialismul dialectic și istoric — este *concepția despre lume a clasei muncitoare, a oamenilor muncii, are un caracter partinic.*

Partinitatea filozofiei marxiste nu exprimă, așadar, o atitudine subiectivistă în fața realității, ci este consecința necesară, logică a cunoașterii științifice a societății, a cunoașterii cerințelor obiective ale dezvoltării ei dialectice, a forțelor motrice contemporane ale progresului. Filozofia marxistă, marxismul în general, nu este o teorie concepută în așa fel încît să justifice interesele particulare ale unui grup social — clasa

[97] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* Vol. 7, Editura politică, București, 1972, p. 491.

Scanned with OKEN Scanner

muncitoare — conferindu-le o aparență de obiectivitate și universalitate. Nefiind legată de niciun privilegiu special, neavînd de pierdut decît lanțurile, cum se exprima Marx, clasa muncitoare este profund interesată în desființarea tuturor privilegiilor, respectiv, în instaurarea unei orînduiri sociale în care să domnească numai dreptatea și egalitatea. Or, atingerea acestui scop este condiționată de cunoașterea reală a legilor obiective, a mecanismului dezvoltării sociale, a factorilor care condiționează triumful revoluției socialiste.

Prin urmare, faptul că filozofia marxistă duce la consecințe politice care corespund intereselor clasei muncitoare, ale maselor, că ea se dovedește a fi arma spirituală a tuturor celor ce militează pentru revoluția socialistă, nu știrbește caracterul ei obiectiv științific. Dimpotrivă, situarea pe pozițiile clasei muncitoare, considerarea problemelor din perspectiva intereselor ei este, în epoca noastră, adeseori o condiție a obiectivității gîndirii, a cunoașterii reale, profunde, a fenomenelor sociale și nu numai a acestora. „Nu există decît o singură clasă, spunea pe bună dreptate Jean Jaurès, care mai poate da gîndirii forța socială: proletariatul. El ... nu se teme de nici un adevăr, pentru că orice adevăr îi servește, pentru că orice critică liberă, care descompune concepțiile depășite și false, pregătește venirea sa la putere“[98].

Între partinitate și obiectivitate există, în filizofia marxistă, o unitate dialectică. Ele se condiționează reciproc și lăuntric: a fi obiectiv înseamnă implicit a fi partinic, a recunoaște necesitatea revoluției socialiste, necesitatea luptei împotriva capitalismului, ca premisa emancipării și dezvoltării personalității umane; a fi partinic înseamnă a fi obiectiv, adică, a privi realist, cu toată luciditatea lucrurile, a studia și a prezenta realitatea în semnificația ei multilaterală, fără omisiuni sau completări falsificatoare, fără denaturări generate de dorința de a ascunde adevărul, chiar dacă aceasta izvorăște din atașamentul față de clasa muncitoare și pare să-i fie sau îi este efectiv folositor pentru moment. Interesele clasei muncitoare, ale socialismului pot fi servite realmente numai prin adevăr și știință. Iluziile, mistificarea nu pot decît să dăuneze mișcării muncitorești și construcției socialismului. Acest lucru îl demonstrează întreaga istorie a mișcării muncitorești. Neavînd de apărat interese înguste, contrare cerințelor obiective ale dezvoltării sociale, clasa muncitoare nu are nevoie de mistificarea realității; posedînd în unitatea muncitorilor, în lupta organizată și în alianța cu ceilalți oameni ai muncii suficientă forță pentru a răsturna burghezia de la putere, clasa muncitoare nu trebuie să caute ajutor sau consolare în denaturarea realității.

Aceasta nu înseamnă că mișcarea muncitorească, teoreticienii marxiști sînt feriți, în mod automat, de greșeli, de erori, că tot ce spun sau fac ei nu poate fi decît adevărat. Principiul unității dintre partinitate și obiectivitate exprimă inexistența unor cauze sociale profunde ale erorii și mistificării în cadrul mișcării muncitorești și al societății socialiste. Dar există cauze subiective sau chiar obiective, însă cu caracter particular și temporar, care pot genera idei, păreri neconforme cu adevărul. Așa se explică faptul că în mișcarea muncitorească și în țările socialiste s-a produs și se mai produc erori și greșeli. Pe măsura maturizării clasei muncitoare, a creșterii forței sale în raport cu aceea a burgheziei, pe măsura consolidării victoriilor sale în domeniul construcției socialiste, uni-

[98] Apud, R. Garaudy, *Umanismul marxist*, Editura politică, București, 1959, p. 201.

Scanned with OKEN Scanner

tatea dintre partinitate și obiectivitate devine o caracteristică tot mai evidentă și mai generală a gîndirii marxiste și a acțiunii revoluționare.

Obiectivitatea, așadar, nu se opune partinității. Dimpotrivă, ele se condiționează și se întrepătrund, căci partinitatea înseamnă angajarea politică fermă, consecventă, de partea forțelor revoluționare și progresiste ale epocii noastre, dar exclusiv cu armele adevărului și ale cinstei.

Obiectivitatea și onestitatea științifică trebuie deosebite de *obiectivism*, adică, de pretenția situării deasupra luptei de clasă și a luptelor politice în general. Fie că vrem, fie că nu, lupta dintre diferitele curente și tendințe filozofice este un moment al luptei dintre forțele progresului și cele ale reacțiunii, deci, implicit un moment al luptei de clasă. Așa a fost și va fi cît timp vor exista în societate clase și grupuri sociale interesate în menținerea unor stări de lucruri perimate, în folosirea anumitor idei filozofice pentru apărarea intereselor lor. Ideile filozofice își îndeplinesc funcția lor politică, reacționară sau progresistă și independent de voința, de intențiile filozofilor care le-au produs. Din această cauză, obiectivismul nu poate fi, în cel mai bun caz, decît inconștiență, naivitate politică, „orbire subiectivă". De multe ori, însă, el este ipocrizie, lașitate, comoditate, conformism, o formă mascată, ascunsă, de a te situa de partea celui mai puternic sau, în termeni politici, de partea clasei dominante, exploatatoare.

Principiul partinității se află la baza întregii activități teoretice și ideologice a partidului nostru. În consesc cu exigențele lui, la Plenara C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982, s-a subliniat din nou necesitatea ca această activitate să se desfășoare permanent sub conducerea politică a partidului, a organelor și a organizațiilor de partid. „Comuniștii care lucrează în aceste sectoare au datoria de acționa cu toată fermitatea pentru orientarea activității ideologice, politico-educative în vederea înfăptuirii Programului partidului, afirmării concepției materialist-dialectice, a principiilor socialismului, ale umanismului revoluționar, a politicii interne și externe a partidului. Organele și organizațiile de partid au datoria să organizeze desfășurarea temeinică a acestei activități, să asigure orientarea ei politico-ideologică permanentă. Este necesar să facem astfel încît întreaga activitate teoretică, ideologică, politico-educativă și cultural-artistică să dezvolte și mai puternic spiritul de răspundere, hotărîrea maselor, a întregului popor de a înfăptui neabătut Programul partidului, politica internă și externă a României socialiste"[99].

---

[99] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1—2 iunie 1982, Editura politică, București, 1982, p.p. 52—53.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

CONCEPȚIA MATERIALIST-DIALECTICĂ DESPRE MATERIE

1. Noțiunea de materie; valoarea și limitele concepțiilor premarxiste despre materie

Cuvîntul *materie* vine din limba latină și înseamnă materialul, substanța din care este făcut un lucru. Acest sens s-a menținut multă vreme și în filozofie, cu deosebirea că, prin materie, filozofii au înțeles, o perioadă destul de lungă de timp, „materialul" din care sînt făcute *toate* lucrurile. În afară de asta, în filozofie, materia, ca principiu constitutiv al existenței, a fost concepută *în opoziție* cu spiritul. Prin urmare, noțiunile filozofice de materie și de spirit sînt *corelative;* ele nu pot fi înțelese una fără cealaltă.

Originea îndepărtată a acestor noțiuni se află în reprezentările omului primitiv despre raportul dintre „trup" și „suflet". Reflectînd, cu inteligența lui rudimentară și în limitele experienței sale superficiale, la anumite fenomene psihice ca visele, imaginația etc., omul primitiv și-a format o idee falsă despre esența sufletului, a vieții lui psihice, concepînd-o ca pe o ființă independentă de trup și nemuritoare. În această idee se află premisele ideologice ale *animismului,* adică ale credinței că toate fenomenele naturale au „suflet", sînt manifestări ale unor spirite, ale unor ființe necorporale și invizibile. Problema raportului dintre „trup" și „suflet", în sensul restrîns al cuvintelor, s-a generalizat treptat, devenind problema raportului dintre *corp* și *spirit,* respectiv, dintre existența *corporală,* dată omului în simțurile sale, în experiența sa și o presupusă existență *necorporală,* imperceptibilă, accesibilă doar gîndirii. Această problemă constituie esența opoziției dintre materialism și idealism, lucru de care filozofia a devenit pe deplin conștientă chiar din antichitate, după cum se poate vedea din următoarea părere exprimată de Platon: „copiii pămîntului", afirmă filozoful atenian, adică, în terminologia noastră, materialiștii, consideră că existența și corpul sînt unul și același lucru, în timp ce „prietenii ideilor", adică idealiștii, consideră că „ideile" — ființe, entități inteligibile și necorporale — „sînt existența veritabilă"[1].

Ceea ce îi deosebește pe filozofii materialiști din diferite epoci este felul în care și-au reprezentat materia, existența corporală, precum și raportul dintre acesta și lucrurile concrete.

---

[1] Platon, *Sofistul,* 245 b.

Astfel, pentru materialiștii premarxiști, materia este, pe de o parte, o *substanță determinată, un corp concret*, care există ca atare alături de celelalte corpuri concrete, iar pe de altă parte, ea este *substratul invariabil* al acestor corpuri concrete.

Ideea că la baza lucrurilor concrete, aflate în continuă schimbare, trebuie să se afle ceva neschimbător, un *invariant absolut*, a constituit pentru filozofi, și nu numai pentru ei, un postulat indiscutabil. Așa cum arată Aristotel „Trebuie să existe o substanță . . . , susțineau vechii filozofi din care ia naștere totul, în timp ce substanța însăși dăinuiește nealterată"[2]. Timp de aproximativ 2 000 de ani, această convingere s-a menținut neschimbată, după cum se poate vedea din următorul text scris de Imm. Kant: „Găsesc că în toate timpurile nu numai filozoful, ci și simțul comun au presupus această permanență ca un substrat al oricărei schimbări a fenomenelor și o vor admite totdeauna ca fiind indubitabilă numai că filozoful se exprimă asupra acestui lucru ceva mai exact, spunînd: *în toate schimbările din lume rămîne substanța și numai accidentele se schimbă*"[3].

Primii materialiști au identificat materia sau, cum o numește Aristotel, „corpul substrat"[4], cu un element concret al naturii: apa, aerul, focul ș.a. Caracterul naiv al acestor concepții este pentru noi, desigur indiscutabil. Rădăcinile lor sînt încă destul de adînc înfipte în mitologie. Dar, totodată, ele reprezintă, în ansamblu, un mod de gîndire nou, revoluționar, care prefigurează întreaga știință modernă. În afară de asta, adeseori, naivitatea rezidă mai mult în limbajul metaforic decît în gîndirea, propriu zisă. De exemplu, cînd Heraclit afirmă că lumea este „un foc veșnic viu", el ne pare naiv, dacă îl înțelegem ad litteram. În fond, însă, filozoful din Efes exprimă, într-un chip metaforic, un adevăr profund, surprinzător pentru vremea lui, adevăr în care se regăsesc descoperiri importante ale științei contemporane. În plus, pentru Heraclit lumea nu este numai foc, ci, totodată și „logos", adică ordine, rațiune, lege.

Reprezentările naive ale primilor materialiști despre materie au fost criticate de Aristotel, care s-a ridicat la un nivel superior de abstracție, cînd a definit materia ca substrat universal și etern al lucrurilor fără să o identifice, însă, cu un lucru determinat. Pentru Aristotel, principiile fundamentale ale existenței sînt *materia* și *forma*. Tot ce există efectiv reprezintă o sinteză a acestor două principii, astfel că materia pură, ca atare, există doar ca posibilitate. În mod nemijlocit materia, după Aristotel, nu este nici apă, nici aer, nici foc și, în general, nici un lucru concret, dar potențial ea este totul, putînd exista în toate formele. „Ea nu poate exista, în mod izolat, decît în gîndire, ca noțiune abstractă"[5].

Forma principală a materialismului premarxist a fost atomismul. Concepția atomistă este legată mai ales de numele lui Democrit (460—370 î.e.n.), dar, în realitate, ea a apărut în India cu multe secole mai devreme prin intermediul sistemelor filozofice Kanada și Jainas. De-

---

[2] Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965, p. 59.
[3] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, 1969, p. 205, subl. ns.
[4] Aristotel, *Metafizica*, *ed. cit.*, p. 269.
[5] P. Duhem, *Le Système du Monde, t. I: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913, p. 137; apud, Aristotel, *Fizica*, Editura științifică, București, 1966, p. 25, nota 70, la subsol.

Scanned with OKEN Scanner

altfel, chiar și în Grecia antică, concepțiile unora dintre predecesorii lui Democrit conțin numeroase elemente de atomism. În orice caz, pentru a o înțelege mai bine, doctrina lui Democrit trebuie pusă în legătură mai ales cu ideile „școlii eleate". Democrit pornește, ca și Parmenide, de la raportul dintre ființă (existență) și neființă (nonexistență), numai că, în timp ce pentru Parmenide existența există, iar nonexistența nu există, pentru Democrit există atît existența, cît și nonexistența, întrucît una reprezintă plinul (atomii), iar cealaltă golul (spațiul vid)[6].

Considerați în sine, atomii posedă însușirile „ființei" lui Parmenide: ei sînt continui, fără lacune sau fisuri, fără părți, absolut omogeni și invariabili; spre deosebire însă de „ființă", atomii sînt limitați în spațiu, există în număr infinit și posedă mobilitate. Din faptul că atomii sînt o „întindere plină"[7], cu alte cuvinte, din faptul că ei reprezintă porțiuni de plin limitate în spațiu, rezultă însușirile lor mecanice și geometrice caracteristice: impenetrabilitatea (rigiditatea, indivizibilitatea), forma (figura), și mărimea.

Motivul principal care i-a determinat pe atomiști „să pulverizeze" ființa unică și unitară a eleaților a fost necesitatea de a împăca principiile gîndirii logice cu datele experienței, mai exact, de a corela unitatea și multiplicitatea, permanența și schimbarea, ființa și neființa[8].

În cadrul atomismului, materia se determină prin separarea „calităților primare" de „calitățile secundare". Pentru atomiști, ba chiar pentru toți materialiștii premarxiști, „calitățile primare" sînt calitățile fără care nu poate fi concepută nici o existență și care posedă o inteligibilitate intrinsecă. Ele caracterizează existența în opoziție cu nonexistența, luată atît în sensul de neant, cît și în sensul de aparență. Se poate spune deci că atomii sînt nu numai principii ale realității obiective, ci, într-un fel, și principii ale gîndirii.

În fruntea „calităților primare" ale atomilor a fost pusă soliditatea; aceasta înseamnă că în concepția atomistă prototipul materiei este corpul solid. Atomismul ca și materialismul premarxist în genere *este o metafizică, mai precis, o ontologie a corpului solid.* În conformitate cu acest punct de vedere, Lucrețius afirmă că însușirea esențială a materiei este aceea de a opune rezistență și de a constitui un obstacol[9], iar Newton, un mileniu și jumătate mai tîrziu, va susține de asemenea că materia este formată din particule a căror duritate este mai mare decît aceea a oricărui corp solid, mai precis, este atît de mare, încît ele nu se uzează și nu se sfărîmă niciodată.

Printre atributele fundamentale ale materiei, în concepția atomistă se numără, de asemenea, *permanența* sau *invariabilitatea.* Ființa, existența absolută, credeau ei, trebuie să fie în sine invariabilă. Devenirea implică neființa: ceea ce se schimbă este și totodată nu este, deci presupune un amestec confuz de ființă și de neființă. Prin urmare, deoarece atomul reprezintă ființa absolută, el nu poate fi supus schimbării. În afară de aceasta, invariabilitatea atomului a fost postulată și pe baza unor criterii de existență antropomorfice: ceea ce se schimbă

---

[6] Aristotel, *Metafizica,* pp. 64—65.

[7] L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris, La Renaissance du livre, 1923, p. 136.

[8] Ath. Joja, *La théorie de l'universel,* în: *Revue roumaine des sciences sociales, série de Philosophie et Logique,* 1963, nr. 2—3, p. 127.

[9] Lucretius Carus, *De rerum natura,* versurile 336—337.

Scanned with OKEN Scanner

nu este perfect, deci nu poate fi existența în sensul absolut al cuvîntului. Pe scurt, așa cum sublinia M. Planck, atomul a devenit pentru multe secole simbolul a ceea ce este permanent[10].

Un alt atribut fundamental al materiei în concepția atomistă este omogenitatea, identitatea calitativă. A. Hannequin, care a încercat să justifice atomismul de pe pozițiile apriorismului kantian, susținea că unitatea materiei este „postulatul secret al atomismului"[11]. Adeseori omogenitatea atomilor a fost interpretată în sensul că ei ar fi complet nedeterminați din punct de vedere calitativ. Psihologul și filozoful german Wundt, de exemplu, pretindea că atomii înșiși sînt „elemente lipsite în întregime de calități". Or, această afirmație nu este cu totul adevărată. Ea ar fi adevărată numai dacă atomii ar coincide cu apeironul, principiul nedefinit al existenței din concepția lui Anaximandru. Dar este adevărat că atomismul exprimă convingerea că la baza existenței se află un principiu unic și, ca atare, coincide cu tendința de a reduce cît mai mult posibil diversitatea calitativă a lumii sensibile la deosebiri de ordin cantitativ și de a o explica prin numărul, poziția și forma atomilor.

Pentru a justifica apariția și dispariția lucrurilor concrete, ca și transformarea lor, atomiștii au postulat mobilitatea atomilor. Prin aceasta, atomismul a devenit pentru multă vreme inseparabil de mecanicism. Datorită însușirilor lui fundamentale, impenetrabilitatea și mobilitatea, subliniază E. Meyerson, atomul a devenit purtătorul material al acțiunii mecanice[12].

Principiile de bază ale atomismului se regăsesc, aproape în toate concepțiile materialiste premarxiste. Pentru a susține această afirmație să ne oprim asupra concepției lui Descartes. Pentru Descartes, natura materiei sau a corpului luat în general nu constă în duritate sau în vreo altă calitate perceptibilă, ci în *întindere*. La prima vedere, concepția lui Descartes pare a nu avea nimic comun cu atomismul și, totodată, pare destul de stranie, căci pare a reduce materia (plinul) la spațiu, adică la vid (golul). În realitate, însă, filozoful francez nu face decît să meargă pînă la consecințele ultime ale atomismului. Afirmînd că toate deosebirile dintre lucruri se explică prin numărul, poziția și forma atomilor, atomiștii au făcut din raporturile spațiale și cantitative în general, principiile explicației fenomenelor. Prin urmare, Descartes și cartezienii nu au făcut decît să exprime direct, explicit ceea ce atomiștii susțineau implicit. În afară de aceasta, trebuie să avem în vedere că, de fapt, Descartes nu reduce materia la spațiul vid, la neant; întinderea, la el, posedă, ca și atomii, *impenetrabilitate*. Putem să ne reprezentăm, afirmă Descartes, părți dintr-un spațiu complet gol, avînd o mărime și o configurație determinată; aceste părți le putem transporta în imaginație pe una în locul alteia, dar nu ne putem reprezenta două asemenea părți care să ocupe același loc, astfel încît o parte a spațiului să dispară. Or, deoarece astfel de însușiri le poate avea numai un corp real, își con-

---

[10] M. Planck, *Sensul și limitele științei exacte*, în: *Dialectica marxistă și științele moderne*, Editura politică, București, 1959, p. 112.

[11] A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, Paris, 1895, p. 166.

[12] E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 224.

Scanned with OKEN Scanner

ținuă Descartes raționamentul, înseamnă că spațiu absolut gol nu există și că *tot ce are întindere este neapărat corp*[13].

În fond, prin concepția sa, Descartes a căutat să pună bazele unei teorii absolut obiective a materiei. Întinderea este, după părerea lui, unica proprietate nelegată de subiect, de percepție și, totodată, invariabilă. Prin exemplul lui cu bucata de ceară, Descartes demonstrase — cel puțin aceasta era convingerea sa și a adepților săi — că toate celelalte proprietăți ale materiei au un caracter accidental. Unul dintre cei mai de seamă urmași ai lui Descartes, Hobbes, afirmă: „Toate accidentele în afară de mărime sau de întindere pot fi generate sau distruse". De asemenea, numai ideile bazate pe întindere, adică pe proprietățile geometrice ale materiei, pot fi gîndite, credea Descartes, conform cu regulile metodologice formulate de el. Ideea de corp ca substanță întinsă este o *idee completă*, cu alte cuvinte, *pentru a gîndi corpul, nu mai avem nevoie de nimic decît de întindere*[14].

Concepția lui Descartes despre materie nici nu este, la urma urmei, atît de singulară pe cît pare la prima vedere și aceasta nu numai în raport cu atomismul, ci și în raport cu știința modernă. Teoria eterului, care a ocupat un loc foarte important în fizica secolului al XIX-lea, nu este, în fond, decît una dintre ipostazele spațiului în funcția de substitut al materiei. La obiecția că eterul este o ficțiune se poate replica invocînd afirmația lui Einstein că teoria relativității confirmă pe o cale ocolită concepția lui Descartes[15].

Atomismul lui Democrit a căpătat o formă științifică prin Newton. Pînă la Newton, concepția atomiștilor și a materialiștilor, în general, a rămas în starea de dorință îndrăzneață, de ideal problematic al unei școli filozofice[16]. Echivalentul fizic al materiei în concepția lui Newton și a urmașilor săi este *masa*. Unitatea dintre fizica lui Newton și doctrina atomistă rezidă nu atît în faptul că cea dintîi concepe masele (corpurile) sub forma unor puncte materiale, ci mai ales în faptul că ea înțelege prin masă cantitatea de materie cuprinsă într-un corp, iar noțiunea de *cantitate de materie* e solidară cu presupunerea că materia este alcătuită din particule, astfel încît cantitatea de materie existentă într-un corp este egală cu totalitatea particulelor din care este alcătuit corpul. Fără această presupunere, deci fără ipoteza atomistă, noțiunea de masă în accepția pe care i-a dat-o fizica clasică nu are sens[17].

Pe baza celor arătate mai sus se poate afirma că, din momentul apariției sale în antichitate și pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, doctrina atomistă a constituit o permanență a filozofiei materialiste și a gîndirii teoretice din științele naturii. După o perioadă de părăsire relativă în timpul evului mediu, atomismul lui Democrit și al lui Epicur reînvie în epoca Renașterii „fără a mai fi părăsit vreodată" afirmă pe bună dreptate E. Meyerson.

---

[13] R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, partea a II-a, §§. 16 și 18.

[14] Cf., R. Descartes, *Lettres;* apud, H. Lefebvre, *Descartes*, Paris, Ed. Hier et Aujourd'hui, 1947, p. 226.

[15] A. Einstein, *La Relativité*, Paris, Payot, 1956, p. 156.

[16] Vezi, A. Einstein, *Comment je vois le monde*, Paris, Ernest Flammarion Editeur, f.a., p. 181.

[17] Vezi, Ph. Franck, *Philosophy of Science*, trad. în limba rusă, Moscova, Izdatelistvo inostrannîi literaturî, 1960, p. 198 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

Marx și Engels au subliniat faptul că materialismul francez și englez din perioada modernă au păstrat o legătură strînsă cu Democrit și Epicur[18], iar Léon Brunschvicg arată că de la Huygens pînă la Du Bois-Reymond toți oamenii de știință au considerat că a explica universul fizic în mod științific înseamnă a reduce modificările observate la mecanica atomilor[19].

Viabilitatea și tenacitatea atomismului în filozofie și în știință au fost considerate ca o dovadă peremptorie a faptului că el reprezintă o coincidență fericită fie cu principiile existenței, fie cu cele ale gîndirii. Trebuie să admitem, susține Cournot, că fondatorii atomismului au nimerit dintr-o dată fie chiar cheia fenomenelor naturale, fie o concepție pe care însăși constituția spiritului omenesc i-o sugerează acestuia în mod inevitabil[20]. Neokantienii A. Hannequin și K. Lasswitz, de exemplu, au adoptat alternativa din urmă, în timp ce filozofi materialiști și oamenii de știință, în majoritatea lor, pe cea dintîi.

La drept vorbind, ambele alternative sînt, în parte, adevărate și, în parte, false. Atomismul a surprins un aspect real al lucrurilor: discontinuitatea, existența unor unități, a unor „monade" relative, în diferite stări și modificări ale materiei. Dar caracterul indivizibil și ireductibil al acestor unități, postulate de atomismul tradițional a fost infirmat de știința modernă. Pe de altă parte, atomismul reprezintă într-adevăr un tip de inteligibilitate; principiile și reprezentările care stau la baza atomismului sînt înzestrate cu o anumită evidență și raționalitate intrinsecă. Dar aceasta se întîmplă nu pentru că atomismul și-ar avea rădăcina în categoriile a priori ale intelectului uman, în structura lui invariabilă, ci pentru că el reprezintă sublimarea pe planul gîndirii și al reprezentării a celor mai generale și mai frecvente raporturi dintre om și lumea înconjurătoare, inerente experienței comune. Atomismul ne pare absolut evident, inteligibil și rațional, deoarece corespunde celor mai familiare situații din viața noastră de toate zilele. Supremația șocului ca principiu explicativ fundamental în doctrina atomistă are la bază experiența cea mai elementară a omului. Luat ca ființă sensibilă și voluntară, spune pe bună dreptate Bachelard, omul nu are alte activități decît cele de împingere și de șoc. El ajunge deci să dea un privilegiu explicativ șocului datorită faptului că se ia pe sine ca ființă corporală și interacțiunea corpului său cu obiectele solide drept model de înțelegere[21].

Prin urmare, experiența omului în raport cu corpurile solide a avut rolul hotărîtor în formarea tipului de raționalitate și de intuitivitate implicat în concepția atomistă. Dezvoltarea științei moderne a arătat însă că nici unul dintre conceptele care stau la baza atomismului nu posedă o inteligibilitate intrinsecă, absolută, nu are o valoare explicativă prin sine. Ce poate fi mai intuitiv și mai inteligibil decît contactul dintre

---

[18] K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în: *Opere*, Vol. 2, Editura politică, București, 1958, p. 141.

[19] L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Félix Alcan, 1922, p. 382.

[20] A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, 1861, p. 245.

[21] G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, ed. a 2-a, Paris, P.U.F., 1962, p. 182.

Scanned with OKEN Scanner

două corpuri solide? Cu toate acestea, pentru oamenii de știință contemporani, noțiunea de contact nu comportă o definiție precisă[22].

Nu există calități „primare", respectiv calități care să fie inteligibile prin sine și să poată fi luate ca bază pentru explicarea tuturor celorlalte calități. Deci noțiunea de materie nu se poate baza pe asemenea calități.

În perioada modernă, unii dintre reprezentanții materialismului au atras atenția asupra unor neajunsuri ale concepțiilor despre materie menționate mai sus. De exemplu, într-o lucrare închinată analizei raporturilor dintre materie și mișcare, Diderot respinge înțelegerea materiei ca o substanță omogenă și inertă[23]. De asemenea, d'Holbach și-a manifestat în chip hotărît nemulțumirea față de concepțiile predecesorilor săi despre materie. La el se manifestă tendința de a înțelege materia ca ansamblul existenței obiective, considerată în diversitatea și complexitatea formelor ei de manifestare, a însușirilor ei, de a nu o reduce la o singură substanță „grosolană", avînd doar cîteva însușiri elementare[24].

Prin Diderot și d'Holbach începe să-și croiască drum ideea valoroasă că prin materie trebuie să înțelegem nu o substanță primitivă invariabilă, ci ceea ce corespunde ca realitate obiectivă datelor simțurilor noastre, experienței sociale. „În raport cu noi — scria d'Holbach — materia în general este tot ce ne afectează simțurile într-un fel oarecare"[25]. Această idee importantă a fost dezvoltată pe larg și consecvent de Feuerbach.

Feuerbach nu invocă împotriva idealismului o substanță materială abstractă, ci ceea ce există ca obiect al simțurilor; el a înțeles că, în fond, opoziția dintre materialism și idealism pe plan ontologic constă în aceea că idealismul pune, afirmă existența unor entități pur inteligibile, în timp ce materialismul nu recunoaște decît existențe corporale. Pentru materialiști, tot ce se află în afara conștiinței noastre are o natură corporală și, în raport cu omul, sensibilă, perceptibilă.

Identificarea existenței cu gîndirea, arată Feuerbach, este de esență teologică. Această unitate dintre actul gîndirii și obiectul gîndit, născocită de teologi, stă la baza filozofiei speculative și constituie „misterul" ei. În *Logica* lui Hegel, de exemplu, obiectele gîndirii nu se deosebesc de gîndirea însăși; aceste obiecte nu sînt decît gînduri și ele nu conțin nimic care să nu fie gîndire pură.

Dar a fi înseamnă a fi nu numai obiect pentru gîndire, ci a fi și pentru sine, independent de orice gîndire. De aceea existența reală, efectivă, nu poate fi obiectul filozofiei care se bizuie numai pe gîndirea pură. Filozofia speculativă dovedește ea însăși acest lucru, identificînd existența cu nonexistența. Această existență abstractă, fără realitate efectivă, fără obiectivitate, fără veridicitate și fără ființare pentru sine, este identică cu nimicul; în ea își găsește expresie doar „nimicnicia acestei abstracții".

Existența din filozofia speculativă este în contradicție cu ceea ce înțelege omul în mod obișnuit prin existență, și anume prezență, ființare

---

[22] Vezi, W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, Editions Albin Michel, 1971, p. 234.

[23] D. Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, în: *Oeuvres choisies de Diderot*, Paris, C. Reinwald Libraire — editeur, 1884, p. 74.

[24] Holbach, *Sistemul naturii*, Editura științifică, București, 1957, p. 72.

[25] *Ibidem*, p. 74.

pentru sine, realitate efectivă, obiectivitate. În conștiința omului, ideea de existență este totdeauna legată de un conținut determinat. În timp ce existența filozofiei speculative este o determinare abstractă care reunește toate lucrurile prin simplul fapt că toate există, existența reală este la fel de diversă ca și lucrurile care există.

Împotriva filozofiei speculative, idealiste care pretinde că datele simțurilor au doar o semnificație empirică, subiectivă, Feuerbach afirmă că, dimpotrivă, ele au o însemnătate metafizică, ontologică. Chiar în cele mai obișnuite senzații sînt ascunse adevărurile cele mai profunde; îmbrățișînd un obiect, arată el, noi nu îmbrățișăm doar aparența lui, ceva iluzoriu, ci chiar esența lui; mîinile au o semnificație transcendentă[26].

Esența simțurilor, a senzațiilor, după Feuerbach, constă în unitatea dintre eu și tu, adică dintre subiect și obiect. Vorbind despre simțuri, Feuerbach nu are în vedere numai simțurile teoretice (văzul, auzul, pipăitul etc.), ci și simțurile practice (care ne dau senzația de foame, de sete, de frig, de nevoie sexuală etc.).

Lipsa fundamentală a idealismului, afirmă Feuerbach, constă în aceea că el pune și rezolvă întrebarea privitoare la obiectivitatea lumii, numai din punct de vedere teoretic, cu toate că, în fond, lumea este obiect al intelectului numai fiindcă este un obiect al voinței, al voinței de a fi și de a avea. Nu intelectul, ci iubirea pune, afirmă ființe în afară de sine, ființe reale, corporale, ceea ce este dovedit în mod izbitor de iubirea dintre sexe. Dar limbajul iubirii de sine nu este mai puțin energic și limpede decît limbajul, iubirii sexuale: „Procură-mi apă, procură-mi hrană că altfel mor, spune iubirea de sine însetată și înfometată"[27]. Iubirea este demonstrația supremă a realității obiective. Pentru cel care iubește, deosebirea dintre senzație și reprezentare, dintre obiect și subiect este o deosebire cît se poate de precisă și de categorică. Durerea, suferința, este o afirmare violentă a obiectului, a realității obiective.

În concluzie, se poate spune că, pentru Feuerbach, materia se definește nu ca o substanță anumită, ci ca existența obiectivă, corporală în general, dată omului prin simțurile lui, ca obiect al contemplației sensibile, al voinței, al dorințelor și al trebuințelor lui vitale.

2. Concepția materialist-dialectică despre materie; natură și societate

În filozofia marxistă, noțiunea de materie a căpătat un conținut nou, calitativ deosebit de acela pe care îl avea în cadrul vechiului materialism. În elaborarea acestui conținut, clasicii marxismului au ținut seama, pe de o parte, de critica făcută materialismului mecanicist și metafizic de Kant, Hegel, de ideile valoroase ale lui Feuerbach, iar pe de altă parte, de noile rezultate și tendințe ale dezvoltării științei din secolul al XIX-lea, pe care le-au sesizat și evidențiat cu o perspicacitate remarcabilă.

---

[26] L. Feuerbach, *Despre începutul filozofiei*, în: op. cit., p. 48.

[27] L. Feuerbach, *Asupra spiritualismului și materialismului, cu particulară referință la activitatea voinței*, în: *Texte filozofice*, p. 246.

Scanned with OKEN Scanner

Critica concepțiilor mecaniciste și metafizice despre materie a fost una dintre preocupările principale ale lui Engels. În această ordine de idei, el a subliniat lipsa de temei a strădaniei multimilenare de a descoperi „materia unitară ca atare"[28]. Meritul lui Engels este cu atît mai mare, cu cît ideea că materia există ca o substanță aparte și preocuparea de a o descoperi erau încă destul de frecvente printre naturaliștii din timpul său. Îndeosebi chimiștii nutreau speranța de a descoperi prototipul tuturor elementelor chimice, adică elementul din care se formează și în care se dizolvă toate celelalte elemente chimice.

Odată cu aceasta, Engels a respins tendința proprie atît oamenilor de știință, cît și filozofilor de a defini materia exclusiv prin mărime sau cantitate și, implicit, de a reduce diversitatea calitativă a lucrurilor „la deosebiri pur cantitative de compunere ale particulelor infime identice". Reamintind critica făcută de Hegel materialismului francez din secolul al XVIII-lea în această privință, Engels arată că părerea potrivit căreia materia poate fi determinată numai cantitativ, fiind omogenă din punct de vedere calitativ, înseamnă o întoarcere la Pitagora[29]. Engels considera în mod just că materia există numai în forme determinate calitativ și de aceea a cunoaște aceste forme înseamnă a cunoaște materia însăși[30].

Odată cu sublinierea faptului că materia nu există decît ca ceva calitativ determinat și că, prin urmare, diversitatea calitativă este un dat fundamental al existenței, Engels a subliniat și unitatea internă a lumii, manifestată în conexiunea generală și în faptul că în Univers nimic nu rămîne ce, unde și cum a fost, toate lucrurile transformîndu-se și trecînd unele în altele. Spre deosebire deci de vechii materialiști care absolutizau fie unitatea, afirmînd existența unei singure „materii" omogene din punct de vedere calitativ, fie, dimpotrivă, diversitatea, afirmînd existența unei multitudini de „materii" deosebite, separate unele de altele prin determinări calitative invariabile, Engels afirmă corelația dialectică dintre unitate și diversitate.

Engels i-a aprobat pe savanții din timpul său care contestau atomului calitatea de componentă ultimă și absolut elementară a materiei, subliniind caracterul relativ al discontinuității și al indivizibilității materiei[31].

În legătură cu eforturile depuse de Engels pentru înlăturarea îngustimii de gîndire cu privire la ideea de materie, este semnificativă și critica la care el a supus tendința, dominantă în știința din acea perioadă, de a absolutiza ponderabilitatea și, respectiv, masa, atracția ca proprietate absolut definitorie pentru materie. „Este oare eterul material? — se întreabă Engels. — Dacă în genere *este*, el trebuie să fie material, trebuie să fie înglobat în noțiunea de materie. Dar el n-are greutate"[32].

Lăsînd la o parte ipoteza științifică perimată la care se referă Engels și pe care, dealtfel, chiar el o consideră discutabilă, atenția noastră trebuie să fie reținută de modul lui dialectic de gîndire, mai precis, de ideea că nici o proprietate fizică, oricît de indisociabilă de materie ar putea să ne pară la un moment dat, nu trebuie să fie absolutizată, nu trebuie să fie considerată ca reprezentînd esența absolută a materiei.

---

[28] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 551.
[29] *Ibidem*, p. 551.
[30] *Ibidem*, p. 533.
[31] *Ibidem*, pp. 541—542, 549 și 589—600.
[32] *Ibidem*, p. 541.

Scanned with OKEN Scanner

Este de ajuns ca ceva să *existe* ca parte a lumii reale, sensibile, indiferent de însușirile sale fizice, de însușirile sale particulare în genere, pentru ca să poată fi inclus în noțiunea de materie.

Din punctul de vedere al dialecticii, este posibil și chiar inevitabil ca însușirile particulare (fizice, chimice etc.) ale materiei să fie contradictorii, „paradoxale", „stranii" ș.a.m.d. În acest sens, după ce a făcut observația că „întreaga teorie a gravitației se bazează pe afirmația că atracția este esența materiei", Engels afirmă: „Este desigur fals. Oriunde există atracție, ea trebuie să fie întregită de respingere... esența materiei o constituie atracția și respingerea"[33]. Din cuvintele lui Engels nu trebuie să înțelegem că esența materiei se reduce la atracție și la respingere. El nu a avut nicidecum intenția să creeze cu ajutorul dialecticii o teorie speculativă a materiei (a realității obiective) pe care s-o impună oamenilor de știință; prin reflecțiile și prin considerațiile sale critice, el a vrut doar să scoată în evidență importanța metodei dialectice de gîndire pentru interpretarea datelor noi, complexe și contradictorii, ale științei. Engels a vrut să sublinieze că numai metoda dialectică este în stare să dea oamenilor de știință *supleţea de gîndire* și *disponibilitatea de spirit* cerută de interpretarea justă a descoperirilor științifice noi.

Considerațiile critice ale lui Engels au avut ca obiect nu numai mecanicismul, ci și empirismul plat, respectiv pozitivismul, care începuse să se manifeste în știință. Engels a condamnat încercarea de a înlătura din știință, odată cu alte noțiuni, și noțiunea de materie pentru motivul că „materia ca atare" nu există și nu poate fi obiect al unei experiențe directe speciale. El arată, pe bună dreptate, că știința implică numeroase abstracții care nu au un corespondent empiric imediat, fără ca aceasta să însemne că ele sînt lipsite de conținut obiectiv[34].

Momentul culminant al efortului depus de Engels pentru a determina conținutul noțiunii de materie din punctul de vedere al materialismului dialectic îl reprezintă pasajul următor: „Materia ca atare este o pură creație a gîndirii și o abstracție. Noi facem abstracție de deosebirile calitative ale lucrurilor atunci cînd le înglobăm *ca existînd corporal,* în noțiunea de materie. Materia ca atare, spre deosebire de materiile determinate, existente, nu are deci existență sensibilă"[35].

Cînd Engels afirmă că toate lucrurile se subsumează noțiunii de materie numai pe baza „însușirii" de a fi existențe corporale, el dă ideii de corporalitate o semnificație foarte generală care nu presupune nimic altceva în afara faptului de a exista efectiv, de a fi ceva obiectiv real. Cu alte cuvinte, Engels nu are în vedere o corporalitate specială, geometrică, fizică etc., ci *corporalitatea în general,* ca determinare a tot ceea ce nu este doar senzație, reprezentare, gîndire, pe scurt fapt de conștiință, ci *realitate obiectivă.* Aceasta rezultă precis, pe de o parte, din afirmația lui Engels că noi facem abstracție de toate calitățile lucrurilor atunci cînd le subsumăm noțiunii de materie și, pe de altă parte, din afirmația că eterul, lumina, scînteia electrică etc. trebuie de asemenea să fie incluse în noțiunea de materie, întrucît există în mod real, deși nu sînt corpuri în sensul mai restrîns al cuvîntului.

---

[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem,* p. 551.
[35] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Pentru a înțelege corect „definiția" lui Engels privind materia, trebuie să avem în vedere și faptul că Engels și-a însușit ideile fundamentale ale materialismului lui Feuerbach. Or, acesta, cum s-a văzut, nu reduce materia la nici o formă particulară de existență; pentru el, materia este existența obiectivă pur și simplu, tot ce există în afară și independent de reprezentare și de gîndire, avînd în vedere că Dumnezeu, spiritul absolut, eul și, în general, toate principiile ontologiei idealiste sînt abstracții lipsite de realitate și de adevăr[36].

În sfîrșit, semnificația expresiei „existență corporală" reiese și din modul în care Engels a definit esența materialismului în general, adică pe baza raportului dintre existență și conștiință; materialismul arată el, constă în a afirma primordialitatea existenței față de conștiință[37]. Deci cuvîntul materie este sinonim cu cuvîntul existență, evident în sensul de existență obiectivă.

Ar fi, desigur, absolut nejustificat să se tragă de aici concluzia că pentru Engels conștiința, viața spirituală a omului este lipsită de existență, nu este ceva real. Ca trăire interioară a omului, ca însușire sau funcție a unei părți infime, dar foarte evoluate și foarte complexe din univers — creierul omului — conștiința este ceva foarte real, existent. Marxismul nu neagă realitatea conștiinței ca fenomen specific, diferit de materie; el este departe de intenția de a reduce idealul la material (la fizic, fiziologic etc.), de a considera senzațiile, percepțiile, ideile — simple urme rămase în creierul omului după acțiunea obiectelor din lumea înconjurătoare asupra organelor noastre de simț, secreții ale creierului etc.

Opunînd existența conștiinței și desemnînd-o pe cea dintîi prin cuvîntul materie, Engels vrea să sublinieze că Universul în general, natura, cosmosul etc., nu implică nici un fel de conștiință ca premisă a existenței sale, că el este, cum spunea Hegel, *bewusstloses Sein*. A afirma că lumea este materie înseamnă a exprima printr-un singur cuvînt rezultatul cîtorva milenii de dezvoltare a cunoașterii științifice, care arată că lumea nu a fost creată și nu este guvernată de Dumnezeu, că ea există independent de spirit, independent de orice fel de rațiune, voință, scop ș.a.m.d.

Această idee a fost și va fi totdeauna conținutul principal, esența oricărei concepții materialiste. Materialismul premarxist însă nu s-a limitat la ea, ci, pentru a demonstra adevărul ei, s-a străduit să deducă totul dintr-o substanță determinată. În felul acesta, filozofii materialiști au încercat să suplinească lipsa cunoștințelor științifice despre realitatea obiectivă. Cînd s-a dezvoltat mecanica, ei au văzut în ea modelul general al explicației materialiste a lumii. Prin urmare, materialiștii premarxiști nu au fost în stare să deosebească sarcinile științei de cele ale filozofiei. Dealtfel, acest lucru nu era posibil în mod obiectiv, deoarece, în lupta împotriva idealismului și religiei, materialiștii nu se puteau limita la simpla afirmație generală a materialității lumii.

Pentru idealiști, dimpotrivă, existența este condiționată de conștiință, este *o funcție* a conștiinței. Feuerbach are deplină dreptate cînd afirmă că pentru idealist *a fi* înseamnă *a fi obiect pentru un subiect*[38].

---

[36] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, p.p. 398 și 404.
[37] *Ibidem*, p. 399 și urm.
[38] Vezi, L. Feuerbach, în: *Texte filozofice*, pp. 60—62.

Scanned with OKEN Scanner

În cazul formelor populare, simpliste ale idealismului, acest raport dintre existență și conștiință este implicat în ideea că natura este o creație a lui Dumnezeu, acesta fiind conceput „după chipul și asemănarea omului“ (ca ființă spirituală). În cazul formelor mai subtile ale idealismului, dependența existenței de conștiință, a materiei de spirit este postulată în alte feluri. Berkeley și idealiștii subiectivi în general, afirmă că *a fi* înseamnă *a fi perceput,* căci toate însușirile lucrurilor reale se prezintă omului ca senzații. Platon, Hegel și idealiștii obiectivi, în general, afirmă că *a fi* înseamnă *a fi obiect al rațiunii, o esență inteligibilă,* deoarece numai în ce este rațional există adevăr, certitudine, realitate. Or, atît percepția, cît și rațiunea implică un subiect. Numai că idealismul obiectiv nu definește existența în raport direct cu gîndirea sau cu conștiința umană, cu subiectul real al cunoașterii, ci cu un subiect imaginar, „absolut“, conceput bineînțeles după modelul conștiinței umane, al subiectului real. Leibniz susține expressis verbis că monada, principiul de bază al existenței, în concepția sa, trebuie gîndită după modelul sufletului, al eului[39].

În opoziție cu filozoful idealist, materialistul înțelege prin materie existența, care, în sine, nu implică nici pe Dumnezeu, nici senzația și nici conceptul. *Materia este tot ceea ce există în afară și independent de conștiință; ceea ce condiționează conștiința, constituie baza apariției și ființării acesteia.*

Dar o astfel de definiție a materiei nu este prea săracă în conținut, prea abstractă? Ea nu ne spune nimic despre însușirile sau determinările materiei luate în afara raportului cu conștiința, despre conținutul și structura concretă a existenței, despre formele ei particulare, despre modul în care apar lucrurile etc. Pentru a răspunde corect la această întrebare, trebuie să avem în vedere că definiția materiei dată de Engels satisface exigențele fundamentale ale unei astfel de definiții, care sînt următoarele: prima, să permită delimitarea precisă a materialismului de idealism; a doua, să țină seama de relativitatea tuturor cunoștințelor noastre științifice despre realitatea obiectivă.

Definiția lui Engels satisface aceste condiții; ea permite o delimitare precisă a materialismului de idealism și, totodată, este destul de cuprinzătoare pentru a face față celor mai neașteptate mutații ale cunoștințelor noastre științifice.

Suplețea deosebită a concepției marxiste despre materie poate fi ilustrată cu ajutorul *valorii.* În timp ce pentru vechiul materialism materialitatea implica totdeauna ceva compact, palpabil, etc., Marx, vorbind despre „obiectualitatea valorii“ cu înțelesul evident de materialitatea ei, scrie următoarele: „Obiectualitatea valorii (Wertgegenständlichkeit) mărfurilor se deosebește de văduva Quickly prin aceea că nu știi cum să o iei. În contrast direct cu *obiectualitatea senzorială grosolană* a corpului-marfă, în obiectualitatea valorii lui nu intră nici un atom de substanță din natură. Putem deci să sucim și să învîrtim cît poftim orice marfă; ca *obiect-valoare ea rămîne insesizabilă*“[40].

Materialitatea valorii constă în faptul că ea este o relație socială obiectivă, care, în condiții determinate, se stabilește între producătorii

---

[39] Vezi, Dan Bădărău, *G. W. Leibniz,* Editura științifică, București, 1966, p. 53.

[40] K. Marx, *Capitalul,* Vol. I, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere, Vol.* 23, Editura politică, București, 1966, p. 62, subl. ns.

Scanned with OKEN Scanner

de mărfuri; materia valorii nu constă în substanța naturală sensibilă a obiectului-marfă, ci în cantitatea medie de muncă omenească amorfă, nediferențiată, necesară pentru producerea ei. Această „obiectualitate fantomatică“[41] a valorii se manifestă cît se poate de sensibil în procesul schimbului de mărfuri și provoacă adeseori adevărate dezastre în existența oamenilor.

Concepția materialist-dialectică despre materie oferă, așadar, posibilitatea de a subsuma și fenomenele materiale din societate, fără a estompa deosebirea lor calitativă față de fenomenele naturii. Combătîndu-i pe filozofii idealiști, materialiștii premarxiști au comis eroarea de a reduce socialul la individual și umanul la biologic, ștergînd astfel deosebirea calitativă dintre natură și societate. Modul lor de gîndire poate fi prezentat, pe scurt, astfel: societatea este alcătuită, în fond, din oameni; ea nu este deci nimic altceva decît totalitatea indivizilor care o compun; oamenii sînt ființe materiale întrucît sînt alcătuiți din aceleași substanțe din care sînt alcătuite toate celelalte ființe din univers; deosebirea dintre om și celelalte ființe nu se datorește faptului că el ar fi alcătuit din altă substanță, ci modului de organizare și gradului de complexitate a structurii sale; prin urmare omul fiind tot o ființă materială, nu există nici o deosebire de esență între om și natură. „Într-un cuvînt, scrie D'Holbach, omul este un tot organizat, compus din materii diferite; ca și toate celelalte produse ale naturii, el urmează atît legi generale și cunoscute, cît și legi sau moduri de a acționa care îi sînt proprii și necunoscute“[42].

Materialismul dialectic combate, împreună cu toți materialiștii, concepția după care prin om se manifestă un principiu spiritual care se obiectivează în istorie și-i conferă acesteia un conținut radical deosebit de acela al naturii, al lumii materiale în general. Istoria este opera oamenilor ca ființe vii, care pentru a trăi, trebuie să-și producă cele necesare traiului. În spatele oamenilor concreți și activi nu se ascunde nici un principiu spiritual în sensul idealist al cuvîntului, nici o forță misterioasă față de care ei ar reprezenta doar ceva secundar, ar avea doar un rol de instrument etc. Viața socială trebuie considerată, așadar, fără nici o rezervă ca o *parte integrantă a lumii materiale*. Pentru *înțelegerea* ei, ca și pentru înțelegerea naturii, nu numai că nu e necesar, dar este dăunător să facem apel la noțiuni și principii idealiste.

Totodată, însă, materialismul dialectic arată că viața socială, ca fenomen material, are un conținut specific, calitativ deosebit de acela al fenomenelor naturii. Acest conținut constă, înainte de toate, în *procesul de producție*. Nu omul ca ființă biologică, respectiv, ca ființă alcătuită din aceleași substanțe ca și celelalte ființe constituie conținutul specific al vieții sociale, deși fără existența omului ca ființă biologică nu ar putea să existe nici societatea. *Existența societății ca domeniu distinct al realității obiective începe cu producția materială, cu activitatea materială în general a omului.*

În pofida faptului că producția, ca și celelalte activități ale omului, este o activitate conștientă, rațională, voluntară etc., prin esența ei, ea este un *proces obiectiv*, comparabil cu fenomenele naturii. Caracterul obiectiv al producției rezidă, în primul rînd, în legile care îi sînt inerente și care determină comportamentul oamenilor, fie că aceștia sînt fie

[41] *Ibidem*, p. 52.
[42] D'Holbach, *Sistemul naturii, ed. cit.*, p. 106.

Scanned with OKEN Scanner

că nu sînt conștienți de acest lucru. În ansamblu, conștiința omului ca subiect al producției nu este decît *reflexul subiectiv* al factorilor obiectivi ai producției.

În concluzie, în filozofia materialist-dialectică, ideea unității materiale a lumii nu se bazează pe admiterea unui substrat invariabil comun tuturor fenomenelor, ci pe conexiunea generală evidențiată de știință și prin transformarea continuă a fenomenelor unul în altul, ceea ce nu ar fi posibil dacă ele ar avea o esență absolut diferită.

* * *

Cu toate că Lenin nu a cunoscut *Dialectica naturii*, care nu fusese publicată în timpul vieții lui, ideile sale despre conținutul noțiunii de materie concordă într-un mod surprinzător cu cele ale lui Engels, după cum se poate vedea din „definiția leninistă" a materiei: „Materia este categoria filozofică care desemnează realitatea obiectivă, dată omului prin senzațiile lui, copiată, fotografiată, oglindită de senzațiile noastre și existentă independent de ele"[43].

Totuși, Lenin disociază mai categoric noțiunea de materie de noțiunea de substanță, concepută ca un subiect ultim și invariabil al existenței, și subliniază cu mai multă pregnanță deosebirea dintre noțiunea filozofică și reprezentările științelor particulare despre formele și proprietățile concrete ale materiei.

Lenin subliniază în mod constant că materia este o categorie filozofică. Bineînțeles că el nu a avut niciodată intenția de a opune filozofia științei, așa cum au procedat toți reprezentanții filozofiei speculative de la Platon la Hegel. Dimpotrivă, Lenin subliniază unitatea profundă dintre filozofie și știință, arătînd că amîndouă studiază, în ultimă instanță, aceeași realitate, prin aceleași mijloace și pe aceleași căi fundamentale. Dar Lenin nu putea să piardă din vedere faptul că unitatea dintre filozofie și știință nu exclude deosebirea dintre ele, existența, unui conținut și a unor sarcini specifice fiecăreia dintre ele. În acest sens, el afirmă că materia este o categorie filozofică, cu alte cuvinte, că noțiunea filozofică de materie are un conținut specific, deosebit de conținutul noțiunilor și teoriilor științelor particulare despre formele și proprietățile concrete ale materiei.

Una dintre erorile frecvente ale materialiștilor premarxiști a fost aceea de a absolutiza rezultatele științelor particulare, respectiv de a face din anumite cunoștințe istoricește condiționate sau dintr-o știință particulară baza filozofiei ca teorie generală a existenței. De regulă, această eroare s-a manifestat prin exagerarea importanței fizicii, considerînd că tot ce există, inclusiv omul, ține de domeniul fizicii. „Omul — scrie d'Holbach — trebuie să recurgă la fizică în *toate* cercetările sale"[44]. Or, Lenin a înțeles că delimitînd atît cît este posibil și necesar filozofia de științele particulare, el situează lupta dintre materialism și idealism pe terenul ei propriu și înlătură posibilitatea ca materialismul să fie declarat desuet în momentul în care se produce o mutație bruscă în dezvoltarea științei.

---

[43] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, Editura politică, București, 1959, p. 120.

[44] *Ibidem*, p. 50, subl. ns.

Lenin a arătat că tocmai înțelegerea greșită a raporturilor dintre filozofie și știință a stat la baza părerii absurde formulate de o serie de filozofi și savanți de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, după care noile descoperiri ale fizicii ar fi demonstrat „dispariția materiei". De fapt dispăruseră doar limitele pînă la care a fost cunoscută materia și, odată cu ele, reprezentările mecaniciste, metafizice despre materie.

În confruntarea dintre materialism și idealism, arată Lenin nu sînt implicate, la urma urmei, concepțiile noastre despre formele particulare și însușirile concrete ale materiei. *„Unica «însușire» esențială a materiei de a cărei recunoaștere este legat materialismul filozofic este aceea că ea există ca o realitate obiectivă"*[45].

Această „însușire" este confirmată de întreaga dezvoltare a științei și a filozofiei și ar fi absurd să presupunem că dezvoltarea științei de aici înainte ar putea să ducă la infirmarea ei. Cunoștințele noastre despre toate celelalte însușiri, dimpotrivă, pot fi modificate; părerile noastre despre esențialitatea și generalitatea lor putînd fi afectate de noi descoperiri.

Confundarea diferitelor accepții nefilozofice ale termenului de materie cu noțiunea filozofică de materie caracterizează încă gîndirea unor oameni de știință din zilele noastre, favorizînd fie recrudescența materialismului mecanicist, metafizic, fie îndepărtarea de materialism în direcția idealismului. Dar subliniem încă o dată că a desprinde sensul filozofic al noțiunii de materie de sensul ei științific nu înseamnă a rupe filozofia de știință. Noțiunea filozofică de materie presupune datele științei; mai mult chiar, ea este sinteza științei și a practicii. Sensul pe care cuvîntul materie îl are în filozofia marxistă este rezultatul întregii istorii a cunoașterii omenești.

Se poate pune întrebarea: a defini materia ca realitate obiectivă, înțelegînd prin „realitate obiectivă" ceea ce există în afară și independent de conștiința omului, este de ajuns pentru a delimita materialismul de toate formele idealismului? Nu admite și idealismul obiectiv existența obiectivă a lumii? Nu sînt și principiile care stau la baza ontologiei sale — Dumnezeu, spiritul, ideea, monada etc., „realități obiective" în sensul precizat mai sus?

După părerea unora dintre marxiștii contemporani, „definiția leninistă" ar fi îndreptată, într-adevăr, numai împotriva idealismului subiectiv și deci neputincioasă față de idealismul obiectiv. Această părere însă este greșită, deoarece, așa cum s-a arătat mai sus, atît idealismul *subiectiv* cît și idealismul *obiectiv* implică, într-un fel sau altul, condiționarea obiectului de subiect, dependența existenței de conștiință. În toate concepțiile idealiste, existența depinde de ceva conceput după modelul conștiinței omului. Deci din acest punct de vedere între idealismul obiectiv și idealismul subiectiv nu există nici o deosebire esențială, lucru pe care Lenin l-a subliniat foarte limpede.

E adevărat că, polemizînd mai ales cu reprezentanții empiriocriticismului, Lenin afirmă adeseori că prin materie se înțelege ceea ce există în afară și independent de *conștiința omului*, combătînd astfel direct idealismului subiectiv; în același timp însă, Lenin arată că idealismul obiectiv pune la baza existenței „o abstracție moartă", la care s-a ajuns prin ipostazierea conștiinței umane, singura conștiință existentă în chip real.

[45] *Ibidem*, p. 254, subl. ns.

Scanned with OKEN Scanner

Idealismul obiectiv, pentru Lenin, nu este decît un idealism foarte complicat, care substituie „psihicul" întregii naturi „fizice"[46].

În fond, Lenin raționează astfel: dacă admitem că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiința omenească admitem implicit că ea este ceea ce există în afară și independent de orice conștiință, deoarece, în realitate, nu există decît conștiința omului, iar conștiința ca principiu al idealismului obiectiv nu este decît „o abstracție moartă", lipsită de orice conținut real. Prin urmare, a spune că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiința omului înseamnă în mod necesar a spune că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiință în general. *Deci tot ce există în afară și independent de conștiința omului, tot ce nu aparține acesteia are ca „însușire" esențială aceea de a fi independent de spirit și, implicit, diferit de spirit, deci de a fi materie.*

Din cele de mai sus reiese limpede că „definiția leninistă" a materiei se bazează pe precizarea raportului dintre existență și conștiință; Lenin însuși a subliniat acest lucru și, odată cu el, caracterul *gnoseologic* al noțiunii de materie. De fapt, pentru Lenin, adeseori *gnoseologic* și *filozofic* înseamnă unul și același lucru. Totuși, ne putem întreba din nou dacă este posibilă și necesară o definiție a materiei fără referire la conștiință, o definiție *ontologică*. Răspunzînd afirmativ la această întrebare, trebuie totuși să ținem seama de faptul că valoarea oricărei definiții a materiei depinde de precizarea raportului dintre existență și conștiință (spirit), de afirmarea identității sau opoziției celor doi termeni, a primordialității unuia față de celălalt.

Putem și trebuie să definim materia, de exemplu, în raport cu mișcarea, cu spațiul, cu timpul ș.a.m.d. Dar ce ne spun astfel de definiții din punctul de vedere al opoziției dintre materialism și idealism? Echivalentul noțiunii de materie în filozofia lui Spinoza este substanța, iar definiția ei sună așa: „Ceea ce există în sine și este conceput prin sine"[47]. Putem oare, bazîndu-ne numai pe această definiție, să spunem că Spinoza este materialist? Evident că nu. Pentru filozofii idealiști, „ceea ce există în sine și este conceput prin sine" este spiritul sau Dumnezeu, iar pentru materialiști natura materială. Definiția ca atare nu rezolvă problema dacă substanța este materială sau spirituală. Neajunsurile definiției lui Spinoza se manifestă chiar în sistemul acestuia, în care materia (întinderea) și gîndirea sînt în chip simultan atribute ale substanței.

Una dintre sarcinile principale ale filozofiei a fost și este aceea de a răspunde la întrebarea în ce raport se află omul ca ființă spirituală cu lumea înconjurătoare, cu existența luată în general, în totalitatea ei.

Desemnînd existența în general cu ajutorul noțiunii de materie, ne exprimăm convingerea, bazată pe întreaga dezvoltare a cunoașterii științifice, că în Univers numai omul sau ființele care asemenea lui au un organism cu o organizare superioară, posedă creier, organe de simț etc., sînt înzestrate cu conștiință. În afara conștiinței ca funcție a materiei superior organizate, nu există nici un fel de conștiință, nici imanentă, nici transcendentă, și în acest sens spunem că universul este materie.

Repetăm: filozofia marxistă, respectiv, materialismul dialectic a ajuns prin concepția sa despre materie, la conștiința limpede a ceea ce con-

---

[46] *Ibidem*, p.p. 262 și 267.
[47] Vezi, *Etica*, Editura științifică, București, 1957, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

stituie esența liniei materialiste în istoria filozofiei. A reclama o definiție a materiei în afara problemei fundamentale a filozofiei, ca definiție principală a concepției materialist-dialectice, înseamnă a tinde spre o etapă depășită a istoriei materialismului, iar încercarea de a da această definiție a materiei pe baza unor proprietăți „fizice", implică riscul de a lua ceea ce este particular și relativ, drept universal și absolut și de a pune din nou, la un moment dat, materialismul filozofic în contradicție cu știința.

Împotriva definirii materiei ca realitate obiectivă s-a formulat obiecția că mișcarea, spațiul, timpul sînt tot „realități obiective" și, prin urmare, nu putem deosebi conceptual materia de ele. De fapt, din momentul în care am precizat că mișcarea, spațiul, timpul etc., sînt formele fundamentale de manifestare a materiei am spus tot ce trebuie sau, în orice caz, destul pentru a le deosebi pe cele dintîi de cea din urmă. Mișcarea, spațiul, timpul sînt „realități obiective" numai ca atribute ale materiei, ale unor formații materiale, ale unor realități concrete. Luate aparte ele nu sînt nimic. Fiind atribute ale materiei, ale realității obiective, este firesc ca și ele să aibă un caracter obiectiv. Nu este absurd să afirmăm că mișcarea este realitate obiectivă în sine, independent de materie, *în afara* oricărui conținut material?

O altă obiecție împotriva definirii materiei ca realitate obiectivă a fost formulată astfel: obiectivitatea reprezintă doar una dintre însușirile esențiale ale materiei, dar nu singura. Desigur că materia, realitatea obiectivă are o infinitate de însușiri esențiale, deosebirea dintre esențial și neesențial fiind relativă. Din punct de vedere filozofic, mai precis, din punctul de vedere al opoziției dintre materialism și idealism însă, esența materiei constă numai în aceea că ea este o realitate obiectivă, că ea există în afara conștiinței și independent de ea. Ori considerăm că lumea este obiectivă, nespirituală și atunci *sîntem materialiști,* ori, dimpotrivă, o considerăm ca fiind, într-un fel sau altul, dependentă de conștiință, și atunci *nu sîntem materialiști.* Nici o altă „însușire" nu delimitează materialismul de idealism și viceversa.

O discuție în jurul noțiunii de materie nu se poate încheia fără a analiza părerea unor critici sau comentatori ai marxismului care pretind că pe Marx nu l-ar fi interesat opoziția dintre materialism și idealism sau că în filozofia marxistă nu ar exista o definiție a materiei ș.a.m.d.

Unul dintre aceștia, de exemplu, pretinde că „vorbăria asupra chestiunii primordialității materiei sau spiritului (materialism sau spiritualism ontologic), despre opoziția dintre realitate și idee, existență și gîndire . . ."[48] nu-l privește pe Marx. Pentru a arăta lipsa de temei a acestei afirmații e de ajuns să ne referim la postfața din volumul I al *Capitalului,* în care Marx, arată că, în timp ce la Hegel ideea este demiurgul realului, la el, dimpotrivă, ideea nu este decît rezultatul transpunerii și prelucrării realității în capul omului. Nu se referă Marx aici în mod limpede și neîndoielnic la opoziția dintre materialism și idealism? Nu combate el idealismul hegelian și, prin acesta, orice fel de idealism? Evident că da!

Există zeci de pasaje în opera lui Marx în care el își exprimă în mod explicit și cît se poate de precis convingerile sale materialiste, în care deci „materialismul ontologic" este opus „spiritualismului ontologic".

---

[48] K. Axelos, *Marx, penseur de la technique,* Paris, 1961, p. 188.

Scanned with OKEN Scanner

M. Heidegger îi acuză pe marxiștii care uită, chipurile, că „esența materialismului nu constă în afirmația că totul este materie", ci mai curînd în ideea că „fiecare lucru existent apare ca materia unui travaliu determinat"[49]. Mulți critici ai materialismului dialectic s-au inspirat din această teză a filozofului german. De exemplu, aliniindu-se părerii lui Heidegger, H. Lefebvre susține că „Noțiunea de «materie» se dizolvă în aceea de *praxis* și *de apropriere*"[50]. În Tezele lui Marx despre Feuerbach, nu figurează cuvîntul *materie*. Marx nu simte nevoia de a defini, în această lucrare, cuvîntul menționat[51]. Adevărata cucerire a gîndirii marxiste constă tocmai în depășirea „dualismelor ruinătoare" ca obiect-subiect, om-natură, existență-conștiință[52]. „Materia", la care se referă Lenin în *Materialism și empiriocriticism*, este „un fel de x (o necunoscută) pe care însă trebuie să o punem (sau să nu o punem) în afirmațiile noastre"[53]. Nici o evidență obiectivă, științifică, pretinde el, nu ne poate constrînge să o acceptăm. „Materia" este un postulat și de aceea idealistul care nu-l acceptă „nu cade din acest motiv în absurditate și incoerență"[54].

Semnificativ este, însă, că, în același timp H. Lefebvre recunoaște că *materia e implicată în activitatea practică a omului, că aceasta presupune o natură sau materie etc. etc.*[55]. Mai mult decît atît, el scrie negru pe alb: „Prin intermediul lucrurilor produse, pe de o parte, omul *atinge și descoperă lumea*, iar, pe de altă parte, omul uman se realizează"[56].

Or, dacă lucrurile stau astfel, atunci ce valoare mai au toate afirmațiile anterioare? A afirma că materia este implicată în activitatea practică, înseamnă a susține că practica este baza postulatului materialității lumii, cu alte cuvinte, că prin intermediul practicii omul constată că există o lume materială și progresează în cunoașterea ei. În gîndire, omul (spiritul) poate să aibă de-a face numai cu el însuși; în practică, el are totdeauna de-a face cu ceva diferit de el, adică cu materia. A susține, în secolul al XX-lea, cînd știința a pătruns atît de adînc în cunoașterea materiei, că aceasta este o necunoscută, un x, este cu totul lipsit de temei.

Așadar, în filozofia marxistă practica are un rol esențial în determinarea sau în definirea realității obiective pentru om. Dar aceasta nu înlătură noțiunea de materie, nu îndepărtează marxismul de materialism, nu-l situează deasupra opoziției dintre materialism și idealism, ci, dimpotrivă, îi conferă caracterul unui materialism mai profund și, totodată, mai consecvent. Cum se poate afirma că Marx nu recunoaște opoziția dintre *existență* și *conștiință* cînd el l-a criticat pe Hegel tocmai pentru faptul de a fi identificat procesul devenirii lumii reale, materiale cu procesul ridicării gîndirii de la abstract la concret? Procesul prin care gîndirea reproduce realitatea ca ceva concret *pentru spirit*, arată Marx, „nu este în nici un caz procesul de naștere a concretului însuși"[57]. Marx recunoaște nu numai *opoziția* dintre existență și conștiință, ci și *primordialitatea* existenței față de conștiință, căci pentru el *idealul* (conștiința)

---

[49] M. Heidegger, *Lettres sur l'humanisme*, Paris, 1937, p. 99.
[50] H. Lefebvre, *La somme et la reste*, Paris, 1958, t. I, p. 33.
[51] H. Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, P.U.F., 1960, p. 45.
[52] H. Lefebvre, *La somme et la reste*, pp. 15—31.
[53] H. Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, p. 100.
[54] *Ibidem*, p. 102.
[55] *Ibidem*, p. 45.
[56] *Ibidem*, p. 44.
[57] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, Editura politică, București, 1954, p. 227.

Scanned with OKEN Scanner

nu e decît *realul* (existența) *transpus și prelucrat în capul omului* și deci ceva secundar în raport cu realul și dependent de el; pentru Marx, conștiința (das Bewusstsein) nu este decît existența devenită conștientă (das bewusste Sein). Or, a recunoaște opoziția dintre existență și conștiință, precum și primordialitatea existenței față de conștiință, înseamnă a recunoaște *materialitatea lumii,* a identifica existența cu materia. Noțiunea marxist-leninistă de materie nu implică absolut nimic mai mult decît atît.

Autorii unei lucrări de istorie a filozofiei susțin că Marx și Engels nu s-au străduit pînă la urmă să ne arate ce înțeleg prin „materie"[58]. Dealtfel, acest reproș adus marxismului este destul de frecvent[59]. Împotriva lui poate fi menționat cel puțin pasajul din *Dialectica naturii* analizat mai pe larg în paragraful acesta, în care Engels definește materia ca existență corporală. Nemulțumirea autorilor respectivi a fost provocată, desigur, de faptul că Marx și Engels nu au definit materia ca o substanță concretă; dar ei au făcut acest lucru în mod intenționat, știind că toate reprezentările noastre concrete despre materie sînt istoricește condiționate, supuse revizuirii continue, și numai ideea că lumea nu depinde de spirit este o achiziție definitivă a științei.

Putem fi de acord cu afirmația că nici Marx, nici Engels, nici Lenin, nu au dat o definiție stricto sensu a materiei, așa cum se obișnuiește în unele tratate de filozofie. Aceasta se explică prin faptul că ei nu și-au propus să elaboreze un astfel de tratat de filozofie și au socotit că sensul pe care îl are noțiunea de materie la ei rezultă destul de limpede din contextul în care este folosită, mai ales că nu era vorba de o noțiune nou creată, ci doar de una rectificată, purificată de elementele neadecvate.

Lenin, care, datorită împrejurărilor, s-a ocupat mai mult decît Marx sau Engels, de noțiunea de materie, scrie, chiar pe aceeași pagină și doar cu un rînd mai sus de cunoscuta sa „definiție", că „această noțiune a fost *de mult, de foarte mult timp elaborată*" (subl. ns.). Așadar, el nu pretinde că a făcut o descoperire filozofică, atunci cînd a scris acea propoziție, deși, așa cum s-a arătat, concepția sa despre materie, respectiv, concepția materialist-dialectică se deosebește mult de concepția reprezentanților vechiului materialism. Tot așa Marx, la vremea lui, a considerat că pentru a-și evidenția concepția materialistă despre lume, e suficient să arate cum înțelege el raportul dintre *real* și *ideal,* fără să dea prea multe explicații privind semnificația celor doi termeni, întrucît socotea, pe bună dreptate, că această semnificație reiese suficient de limpede din context. O analiză mai atentă ne-ar duce la constatarea că există multe noțiuni importante pe care Marx, Engels, Lenin „n-au simțit nevoia de a le defini", din aceleași motive. De aici nu rezultă, însă, nici că aceste noțiuni pot fi eliminate, nici că sînt lipsite de sens. La nevoie, nimic nu ne împiedică să reluăm discuția în jurul lor și să încercăm a le defini mai precis, corespunzător dezvoltării actuale a științei și filozofiei.

Pentru Marx, Engels, Lenin, esențialul nu constă în a da definiții pretențioase, ci în a supune unei analize multilaterale faptele și teoriile

---

[58] *Istoria filozofiei Răsăritului și Apusului,* Vol. II, Londra, 1953, p. 100, apud, F. I. Arhiptev, *V. I. Lenin despre noțiunea științifică a materiei,* Editura științifică, București, 1959, pp. 37—38.

[59] Vezi, *Wissenschaft im Kollektiv,* München, 1959, passim.

Scanned with OKEN Scanner

pentru a degaja concluziile corespunzătoare. Gîndirea lor vie, nuanțată nu se prea împăca cu rigiditatea simplistă a definițiilor scolastice.

O serie de critici contemporani ai marxismului, printre care se numără G. Wetter[60], A. Falk[61], J. M. Bochenski[62] ș.a., consideră că noțiunea marxist-leninistă de materie poate să-și subsumeze și „realități obiective", ca Dumnezeu, ideile platonice etc. Mai sus s-a arătat că acest lucru este imposibil. În concepția clasicilor marxismului, așa cum se va vedea și în paragraful următor, materia, realitatea obiectivă, este dată omului în activitatea lui practică. Dumnezeu este *doar conceput* ca realitate obiectivă de către teologi, dar practica social-istorică nu confirmă existența lui. Prin materie nu se înțelege tot ce este doar *conceput* ca realitate obiectivă, ci ceea ce *există efectiv,* fiind probat ca atare cu ajutorul practicii sociale.

J. Wahl și alții consideră că marxismul este doar un *realism,* cu alte cuvinte, că esența lui ar consta în afirmația *că există o lume exterioară nouă*[63]. De fapt, marxismul este un *materialism* și nu doar un *realism;* el nu susține *doar realitatea* lumii sensibile în raport cu ideile și cu reprezentările omului, ci *materialitatea lumii.* Marxismul este o concepție îndreptată atît împotriva subiectivismului, cît și împotriva spiritualismului, a misticismului ș.am.d.

Pornind de la afirmația lui Lenin că natura este dată omului în senzațiile lui, că ea este copiată, fotografiată de senzațiile sale, unii comentatori consideră că marxismul este un *empirism îngust* și un *realism naiv.* Într-adevăr, așa cum subliniază și L. Althusser[64], lucrarea *Materialism și empiriocriticism* se situează în spațiul teoretic al empirismului, dar mai ales din punctul de vedere al terminologiei, al referințelor istorice etc. Fondul lucrării însă este orientat împotriva pozițiilor menționate. Lenin subliniază tot timpul rolul activ al gîndirii în procesul cunoașterii și deosebirea dintre conținutul și forma cunoștințelor noastre, începînd cu senzațiile și terminînd cu noțiunile și teoriile. Afirmația lui Lenin că materia este dată omului prin senzațiile lui trebuie înțeleasă în sensul că senzațiile implică un raport, o relație între subiect și obiect; ele sînt o verigă de legătură între om și realitatea obiectivă și, prin urmare, nu pot fi considerate „elementele lumii", cum au făcut Mach ș.a. Obiectul cunoașterii științifice nu sînt *senzațiile,* ci *materia,* adică ceea ce este implicat ca realitate obiectivă în senzații și în percepții. Faptul că Lenin se ridică atît împotriva idealismului lui Berkeley, cît și împotriva pozitivismului este suficient pentru a demonstra că el nu are nimic comun cu empirismul îngust sau cu realismul naiv.

Dar pentru a sublinia deosebirea profundă dintre materialismul dialectic și empirismul sau realismul naiv, care au fost mai mult sau mai puțin solidare cu materialismul premarxist, trebuie să facem apel la rolul practicii ca bază a cunoașterii și „determinant" al realității obiective.

---

[60] G. Wetter, *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion,* ed. a 4-a, Viena, 1953, pp. 336—345.

[61] A. Falk, *Die Weltanschauung des Bolschewismus,* Wartburg, 1956, p. 44.

[62] J. M. Bochenski, *Der sowjet-russische dialektische Materialismus,* ed. a 2-a, München, 1956, p. 72.

[63] Vezi, J. Wahl, *Traité de métaphysique,* Paris, 1953, p. 689.

[64] Vezi, *Lenin și filozofia,* în: *Citindu-l pe Marx,* p. 343.

Scanned with OKEN Scanner

3. Practica socială ca „determinant" al realității obiective

Mai sus a fost combătută încercarea, inspirată de Heidegger, de a substitui noțiunii de materie pe aceea de practică. În paginile care urmează, ne vom ocupa mai sistematic de raportul dintre cele două noțiuni în filozofia marxistă.

Practica social-istorică oferă temeiuri mult mai profunde pentru concepția materialistă despre lume decît simpla intuiție sensibilă, pe de o parte, sau rațiunea pură, pe de altă parte, deoarece prin intermediul ei se stabilește un contact cît se poate de strîns, de intim între subiect și obiect, între gîndire și existență. Practica permite materialismului să fie mai subtil și mai suplu, mai bogat în conținut; ea conferă argumentelor lui împotriva idealismului temeinicie deplină și totodată face posibilă traducerea în limbajul materialismului și rezolvarea efectivă a acelor probleme prin care încearcă să se justifice concepțiile idealiste. Datorită practicii, materialismul se poate detașa de materialismul primitiv, vulgar și de realismul naiv, poate face față cu succes problemelor complexe și situațiilor paradoxale care apar fără încetare în dezvoltarea științei și a omenirii.

Înainte de toate, trebuie subliniat faptul că practica permite filozofiei marxiste să evidențieze temeiul real al așa-zisului *postulat al materialismului*. Materialiștii premarxiști și-au mărturisit adeseori neputința în această privință ori s-au limitat să facă apel la bunul-simț, la consensul general, la evidență, la convingerea spontană ș.a.m.d. Diderot constata cu amărăciune că sistemul lui Berkeley, deși absurd, este cel mai greu de combătut[65], iar Feuerbach considera că adevărul lumii sensibile este „originar prezent", adică inerent percepției senzoriale ca atare[66]; din multe raționamente ale lui Feuerbach putem trage concluzia că după părerea lui materialismul are o bază biologică, instinctivă, că el este deja implicat în comportamentul animalelor. Cînd pisica își înfige ghearele în șoarece și nu în propriii săi ochi, ea manifestă, dacă nu chiar o concepție, în orice caz, o atitudine materialistă[67]. Evident că prin asemenea teze materialismul s-a expus ironiilor și criticilor filozofilor idealiști și conferea într-o anumită măsură, legitimitate calificativelor de „dogmatism", de „metafizică primitivă" ș.a.

Marxismul a arătat că baza convingerii omului în materialitatea lumii, în existența obiectivă, independentă de conștiință, a lucrurilor este practica socială. Ideea deosebirii dintre conștiință și existență, dintre „eu" și „non eu" a apărut și se bazează pe procesul activității materiale, al transformării naturii de către om; în activitatea practică a ajuns omul să se deosebească pe sine ca *subiect* al acțiunii imediate de *obiectul* ei imediat și treptat, pe măsura dezvoltării practicii sociale, să capete convingerea deosebirii dintre conștiință și existență în general. Atît animalul, cît și omul, arată Marx[68], sînt activi în raportul lor cu natura; dar animalul este activ numai în raport cu însușirile obiectului care sînt adecvate trebuințelor sale biologice ca trebuințe ale ființei sale specifice, ale speciei, în timp ce omul, prin și în activitatea sa, se ridică deasupra trebuințelor sale ca ființă individuală, specifică, ca ființă aparținînd unei

---

[65] Vezi, *Materialism și empiriocriticism*, p. 25.
[66] Vezi, L. Feuerbach, *Texte filozofice*, p. 250.
[67] *Ibidem*, p.p. 246—247.
[68] Vezi, K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, p. 555.

Scanned with OKEN Scanner

specii biologice determinate, însușindu-și natura ca ființă generică, socială. Întrucît toate formele de activitate ale animalului sînt determinate de organizarea sa biologică ereditară, el nu se poate separa de mediul natural, nu poate să-și contrapună obiectul și să devină conștient de deosebirea sa față de lumea obiectelor. *La animal, lumea trebuințelor sale nu se deosebește de obiectul însuși, în timp ce la om realitatea obiectivă se detașează de lumea impresiilor și a trebuințelor sale.* Cercetările lui J. Piaget ale altor oameni de știință contemporani au confirmat justețea tezelor marxiste[69].

Deci deosebirea dintre conștiință și existență nu e dată automat odată cu intuirea sau cu perceperea realității; nu putem spune că ideea realității obiective este „originar prezentă". Distincția specific umană dintre „eu" și „non eu" presupune un proces complex de activitate practico-teoretică. În această activitate materialitatea existenței, natura ei specifică, deosebită de conștiință, se manifestă ca obstacol față de rațiunea pură și față de voința subiectivă; astfel realul își dezvăluie *sinele* său, esența lui proprie. „Materia, afirmă pe bună dreptate un gînditor contemporan, este *ceea ce rezistă spiritului*"[70]. Sensul profund și adevărat al acestei afirmații iese în evidență, dacă avem în vedere nu doar rezistența fizică, la efort, ci *rezistența la acțiune,* proporțională, cum arată Piaget, cu complicarea cîmpului acțiunii[71].

Odată cu evidențierea bazei reale a concepției materialiste despre lume a fost demonstrată și inconsistența tuturor încercărilor idealiste de a întemeia ideea de realitate obiectivă exclusiv pe principii și raționamente abstracte, cum au făcut Descartes, Fichte ș.a. Inconsistența încercărilor de acest fel apare și mai limpede cînd este vorba nu numai de realitatea obiectivă *în general,* ci de conținutul ei *determinat, concret.* Nici metoda lui Descartes, nici metoda lui Fichte nu sînt în măsură să permită reconstrucția logică a universului concret; cunoașterea implică, bineînțeles, momentul construcției logice, dar ca moment integrat ansamblului demersurilor cognitive, în condiționarea lor reciprocă și în desfășurarea lor progresivă, din aproape în aproape: momentul hotărîtor al acestui ansamblu este cel practic, *realizator.*

Demonstrația materialității lumii și, implicit, a concepției materialist-dialectice despre lume este cuprinsă, de fapt, în istoria industriei și a muncii omenești, în care intră, bineînțeles și istoria științei. Acesta este sensul profund al afirmației lui Engels că unitatea lumii constă în materialitatea ei, care nu poate fi dovedită prin fraze, ci prin dezvoltarea anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii (bazate pe practică).

Punînd existența ca dat, ca obiect al simțurilor, al contemplației, materialismul premarxist nu poate face față nici idealismului transcendental, kantian. Argumentării laborioase din *Critica rațiunii pure* nu i se poate răspunde, cum a procedat Feuerbach, doar prin referire la valențele „metafizice" (adică filozofice, teoretice) ale senzației, ale contemplației.

În istoria filozofiei, Kant are meritul de a fi scos în evidență faptul că obiectele nu ne sînt date pur și simplu prin contemplația pasivă, ci presupun activitatea constructivă a intelectului, a gîndirii.

---

[69] Vezi, J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant,* cap. I, par. 6.
[70] Apud, M. Meigne, *Structure de la matière,* Paris, P.U.F., 1963, p. 8, nota 1.
[71] J. Piaget, *Les mecanismes perceptifs.*

Scanned with OKEN Scanner

În concepția lui Kant există, bineînțeles, multe elemente eronate, false, de exemplu, opoziția absolută dintre forma și conținutul cunoașterii, dintre elementele a priori și cele a posteriori, dintre receptivitatea și spontaneitatea subiectului ș.a.m.d. Din această cauză, el ajunge la concluzia falsă că „lucrul în sine" nu poate fi cunoscut, că știința are acces numai la „fenomen", la aparență.

Concentrîndu-și atenția asupra criticii teoriei lui Kant despre „lucrul în sine" ca existență transcendentă, incognoscibilă, Feuerbach pierde din vedere conținutul ei valoros, irecuzabil, și din această cauză nu aduce materialismul la nivelul epocii sale prin *depășirea* și nu doar prin simpla *refuzare* a idealismului transcendental. Într-unt anumit sens, Feuerbach are, desigur, dreptate atunci cînd afirmă că realitatea *nu se ascunde de om,* ci i se impune *cu toată puterea,* „cu nerușinare", cum se exprimă el, și că „lucrul în sine" (transcendent) este o „abstracție lipsită de realitate". Dar Feuerbach greșește profund cînd afirmă că simțurile ne dau obiectul, iar gîndirea ne dă doar numele. Pentru el, gîndirea nu este decît o vedere mai pătrunzătoare și, prin urmare, cunoașterea realității obiective este simultană cu perceperea ei.

De pe pozițiile materialismului contemplativ pe care se află Feuerbach, nici nu se putea găsi soluția problemelor ridicate de constructivismul kantian, adică nu putea fi explicat în mod corect nici rolul activ al gîndirii și nu putea fi precizat nici principiul coordonării rezultatelor construcției teoretice cu realitatea obiectivă. Omul, arată Marx, trebuie să facă dovada realității și forței, *a caracterului netranscendental al gîndirii sale în activitatea practică*[72].

Apriorismul și constructivismul sînt fapte incontestabile ale cunoașterii științifice, chiar dacă nu în forma exagerată și rigidă prezentată de Kant. Ele pun probleme dificile materialismului. Aceste probleme își găsesc însă rezolvarea materialistă dacă adoptăm „punctul de vedere al practicii". Adepții lui Kant au privit cu ironie referirile lui Engels la *industrie* și la *experiment,* precum și exemplul lui cu alizarina[73], dar astăzi sînt puțini aceia care să nu-și dea seama că eșecul agnosticismului kantian a fost provocat de *conlucrarea gîndirii și acțiunii.* Pentru omul de știință contemporan, ca și pentru Engels, *am înțeles* un fenomen atunci cînd îl putem *reproduce.* Datorită cooperării gîndirii cu acțiunea, cu activitatea materială, arată J. Ullmo, cunoașterea și, respectiv, realitatea dobîndesc cea de-a treia dimensiune, aceea pe care Kant a refuzat-o științei: pătrunderea la nivele tot mai profunde de realitate, îndepărtarea de universul obiectelor accesibile în mod nemijlocit[74].

În general, întemeindu-se pe experiența imediată, materialismul contemplativ nu se poate detașa categoric și consecvent de idealism și de subiectivism nici în gnoseologie și nici în ontologie.

Limitîndu-se, la experiența comună, pasivă, materialismul premarxist este incompatibil, de asemenea, cu metodele și cu rezultatele științei contemporane. Întrucît absolutizează anterioritatea și opoziția realității față de gîndire atît pe planul existenței, cît și pe planul cunoașterii,

---

[72] Vezi, K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană,* p. 5.

[73] Vezi, Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane,* p. 402.

[74] Vezi, J. Ullmo, *Les concepts physiques,* în: *Logique et connaissance scientifique,* Paris, *Encyclopédie de la Pleiade,* 1967, p.p. 671—672.

Scanned with OKEN Scanner

materialismul contemplativ și metafizic nu poate asimila obiectele științei și tehnicii moderne care sînt condiționate de teorie chiar și existențial. În epoca noastră, cum subliniază Bachelard, *realitatea* sa continuă și se prelungește în *realizare*. Baza științei moderne nu este fenomenologia naturală, ci *fenomenotehnica*[75].

A respinge idealismul transcendental sau constructivist al lui Kant și al altora nu înseamnă deci a te întoarce pe pozițiile unui materialism precritic, naiv, simplist, elementar.

Practica ne permite să deosebim ceea ce nu există decît în reprezentarea sau gîndirea noastră de ceea ce există în afara lor; dar în practică realul nu se determină ca un *în sine* absolut, metafizic, ci *în raport cu omul*, cu activitatea lui concretă. De aceea toate ideile noastre privind realul sînt în mod necesar relative, în sensul că sînt forme în care subiectul își însușește în mod activ și progresiv ceea ce există în afară și independent de el.

În activitatea practică-teoretică complexă a omului se întrepătrund două procese de sens contrar: pe de o parte, adaptarea gîndirii omului la natura realului și, pe de altă parte, asimilarea realului la modelele elaborate de gîndirea omului, transformarea și „completarea" realității conform cunoștințelor și proiectelor umane.

Idealismul exagerează, de regulă, o latură a acestui proces și ajunge la concluzia că obiectul, existența, este doar un rezultat al exteriorizării „spiritului", o creație a gîndirii, o „construcție logică" etc., în timp ce materialismul contemplativ ignorează, neglijează sau neagă acest aspect. Materialismul marxist permite înlăturarea atît a exceselor idealismului (reducerea obiectivului la subiectiv, a materiei la spirit), cît și a unilateralității, a simplismului inerent materialismului contemplativ (ignorarea rolului subiectivității, al omului). Respingînd exagerările și abuzurile idealismului, materialismul dialectic arată că opoziția dintre obiectiv și subiectiv nu este o opoziție rigidă, invariabilă, absolută[76].

În filozofia marxistă, subiectul nu este instalat în „lucrul în sine", dar nici nu este țintuit în propria sa subiectivitate. El progresează cu adevărat, trecînd treptat de la subiectiv la obiectiv, de la relativ la absolut, de la „lucrul pentru noi" la „lucrul în sine". Concepția marxistă despre materie este deci singura compatibilă cu istoria științei, a cunoașterii, cu relativitatea tuturor cunoștințelor noastre despre realitatea obiectivă.

4. Noțiunea de materie în lumina științei contemporane

Matematica și realitatea obiectivă. În știința modernă și mai ales în fizică, matematica joacă un rol esențial; ea constituie axul principal al dezvoltării științei „Impulsul matematic dă progresului științei forța și direcția sa" (Bachelard); „matematica a devenit un mijloc esențial pentru a pătrunde în realitatea ascunsă în dosul fenomenelor" (Born); „calculul tensorial cunoaște fizica mai bine decît fizicianul" (Langevin);

[75] Vezi, G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel, Le rationalisme appliqué, La philosophie du non*, passim.

[76] Vezi, V. Tonoiu, *Dialectică și relativism*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978.

Scanned with OKEN Scanner

„trăim într-un univers matematic; totul este matematic sau matematizabil“ (Lichnerowicz).

Aceste cîteva aprecieri ale unor mari oameni de știință arată limpede schimbările radicale care s-au produs în ceea ce privește rolul matematicii în știința contemporană. În prezent, matematica nu servește doar pentru a da o formă precisă descoperirilor făcute în prealabil, ci este instrumentul principal al invenției, al construcției teoretice în știință. Calculul tensorial creează fizica modernă, susține Bachelard, așa cum microscopul creează microbiologia. Teoria relativității, mecanica cuantică, mecanica ondulatorie, teoria cîmpului, teoria antimateriei ș.a., datorează enorm de mult raționamentului matematic, calculului, modelelor matematice. Lucrul cel mai greu de explicat este acela că realizări ale matematicii pure, construcții matematice rezultate din considerente pur formale, fără nici o tangență cu faptele sau cu preocupările fizicienilor, ba chiar în contradicție cu experiența generală a omenirii, cu intuiție etc., s-au dovedit a fi în cele din urmă corespunzătoare structurilor și proprietăților profunde ale realității.

Cum se explică această coincidență a gîndirii pure cu realitatea obiectivă? Care este baza acestei „armonii ciudate“, cum o califică Langevin, dintre *logica* și *estetica* gîndirii, de o parte, și *legile naturii*, de cealaltă?

De la Pitagora și Platon pînă astăzi, problemele pe care le ridică raportul dintre matematică și realitatea obiectivă au avut și au un rol esențial în confruntarea materialismului cu idealismul. F. Gonseth consideră chiar că aceste probleme reprezintă momentul de maximă tensiune dintre materialism și idealism. Aceste probleme aparțin în aceeași măsură ontologiei și gnoseologiei. Pornind de la ele, s-a putut face afirmația că lumea a fost creată de Dumnezeu prin calcul (dum Deus calculat, fit mundus), că Dumnezeu este matematician, nu fizician ș.a.m.d.

Teoriile mai vechi, fie empiriste, fie raționaliste (aprioriste), nu au reușit să dea un răspuns cît de cît satisfăcător întrebărilor formulate mai înainte[77]. Mai recent s-a bucurat de mult succes concepția pozitivistă potrivit căreia matematica nu este nimic mai mult decît un limbaj și, ca orice limbaj, ea are un caracter mai mult sau mai puțin convențional și artificial. În ultima vreme însă, concepția pozitivistă a fost supusă criticii din partea unor cercetători ca Gonseth, Bachelard, Piaget ș.a., care au dezvăluit superficialitatea și unilateralitatea ei. Neputința pozitivismului de a explica esența matematicii se vădește foarte limpede dacă ne punem, împreună cu Piaget[78], această simplă întrebare: cum se poate ca un limbaj să anticipeze evenimentele pe care le descrie? Evident, acest lucru nu e normal pentru un limbaj a cărui funcție nu poate fi decît aceea de a permite punerea în formă a unui conținut experimental dat și amorf.

Pozitivismul implică înainte de toate o înțelegere greșită, superficială a unor metode noi, ca axiomatizarea și formalizarea. Considerînd sistemele axiomatice formalizate ca pe niște construcții artificiale și convenționale, absolut independente de dezvoltarea anterioară a cunoaș-

---

[77] Vezi, M. Flonta, *Problema acordului structurilor matematice cu experiența*, în: *Teorie și experiment*, Editura politică, București, 1972, p.p. 147—204.

[78] J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 36.

terii, de experiența socială, pozitiviștii confundă realitatea cu aparența. Analiza mai profundă a metodelor menționate arată că tezele, în esență formaliste și convenționaliste ale pozitivismului, nu corespund dialecticii reale a gîndirii matematicianului. Bachelard subliniază că întreaga problematică pe care o pune construcția axiomatică a matematicii se prezintă într-o lumină cu totul diferită celui care *a trăit* această dialectică a gîndirii așa cum se desfășoară ca efectiv[79]. Trebuie să pui mîna la frămîntatul „aluatului axiomatic", spune Gonseth, ca să înțelegi bine problemele pe care le pune axiomatica. Cunoașterea aprofundată a construcției axiomatice arată că ea este, în fond, o metodă de *reconstrucție* a matematicii și nu de construcție a novo, în sensul absolut al cuvîntului. „Axiomatica... nu este, în fond, decît o metodă și, fără a-i contesta importanța, nu i se poate acorda decît un rol comparabil cu acela al legislatorului... Nu există un domeniu al matematicii, oricît de mic, în care axiomatica să fie suficientă prin ea însăși"[79bis]. Construind o axiomatică, căutăm să nu avem aerul că folosim ceea ce știința pe care o fundamentăm a aflat deja, dar de fapt o axiomatică poate fi stabilită numai în legătură cu lucruri cunoscute. Bineînțeles că aceasta nu scade importanța axiomaticii pentru știință. Inconștiența și ignoranța pe care o simulează omul de știință au un rol activ, creator[80].

O contribuție fundamentală la înțelegerea corectă a esenței matematicii și a raporturilor ei cu realitatea obiectivă o aduce structuralismul genetic. Cercetările savanților contemporani, în special cele ale grupului Bourbaki, au arătat că la baza întregului edificiu al matematicii, atît de complex și de variat, se află trei structuri originare, trei așa-zise „structuri mame": structurile algebrice, topologice și de ordine[81]. Prin urmare, matematica poate fi definită ca știința structurilor formale. Vechea definiție a matematicii ca știință a formelor spațiale și a raporturilor cantitative se vădește a fi prea săracă și unilaterală în raport cu adevăratul conținut al matematicii. Din punctul de vedere al noțiunii de structură nu există o deosebire esențială între „formele spațiale" și „relațiile cantitative", iar relațiile dintre numere nu sînt corect definite dacă le considerăm pur și simplu „relații cantitative". Obiectele geometrice, departe de a fi niște forme, adică niște entități statice a căror înțelegere ar implica în mod necesar apelul la intuiție, sînt grupuri de transformări adică structuri, care leagă diferitele tipuri de geometrie fie de teoria numerelor prime, fie de teoria ecuațiilor integrale ș.a.m.d. De asemenea este posibilă trecerea de la o geometrie la alta prin intermediul trecerii de la un grup la subgrupurile sale și invers.

Structura și în special „grupul" este un factor excepțional de construcție și de coerență. Sistemele axiomatice nu reprezintă, în fond, construcții libere, adică arbitrare, ci sisteme de transformări la formarea cărora un rol esențial au structurile corespunzătoare. Axiomele unui sistem nu sînt nimic altceva decît condițiile care asigură invariații unui grup de transformări. Cunoașterea rolului structurilor în construc-

---

[79] Vezi, G. Bachelard, *Le nouvel espirt scrientifique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, cap. I, p.p. 19—40.

[79bis] F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, Paris, A. Blanchard. 1926, p. 13.

[80] Vezi, G. Banchelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 32.

[81] Vezi, J. Piaget, *Structuralismul*, Editura științifică, București, 1973, p. 5 și urm.

ția axiomatică a pus capăt, cum spune Bachelard, erei convențiilor mai mult sau mai puțin independente, mai mult sau mai puțin coerente.

La rîndul lui, rolul matematicii în fizică, în științele naturii și în știință în general se explică prin faptul că atît obiectele, cît și legile obiective ale științei pot fi definite de asemenea cu ajutorul noțiunii de structură, mai precis ca invarianți ai unui ansamblu de transformări. Prin urmare, dacă un grup de transformări fizice, de exemplu, satisface axiomele unei structuri abstracte, folosind teoremele corespunzătoare, stabilite în cadrul matematicii pure, fizicianul poate prevedea numeroase relații fizice exclusiv cu ajutorul raționamentului matematic, interpretînd operațiile abstracte ale matematicii în termenii corespunzători transformărilor fizice. Privită din această perspectivă, matematica ne apare ca știința structurilor posibile ale realității obiective.

Alegerea structurii matematice convenabile și efectuarea unor eventuale modificări astfel ca sistemul transformărilor posibile să poată da socoteală de anumite transformări reale sînt călăuzite, sugerate și impuse de experiență. Omul de știință nu ia la întîmplare o structură matematică oarecare pentru a o aplica la un domeniu dat. Dacă ar proceda astfel, el nu ar putea să explice și să anticipeze obiectele experienței. El trebuie să identifice structura matematică corespunzătoare structurii realității pe care o studiază, iar aceasta el o poate face numai cu ajutorul experienței. Instrumentul matematic funcționează eficace numai dacă și în măsura în care există o relație de *izomorfism* între sistemul de operații matematice și sistemul de transformări fizice[82].

În opoziție cu structuralismul și cu constructivismul idealist, Piaget subliniază că operațiile prin care se construiesc obiectele matematicii sînt coordonate după anumite legi de totalitate, iar în cunoașterea acestor legi s-au făcut progrese considerabile prin descoperirea „structurilor mame" menționate mai înainte. Este izbitor, arată Piaget, să constatăm că primele operații de care se servește copilul în dezvoltarea sa și care derivă direct din coordonările generale ale acțiunilor sale asupra obiectelor pot fi împărțite în trei mari categorii, după cum reversibilitatea lor are loc prin inversiune, ca în cazul structurilor algebrice, prin reciprocitate, ca în cazul structurilor de ordine, sau prin legi de vecinătate, continuitate, limite, ca în cazul structurilor topologice. Aceste fapte arată că „structurile-mamă" corespund într-o formă rudimentară sau cel puțin, elementară, foarte îndepărtată de generalitatea și de formalizarea pe care o au pe plan teoretic, unor coordonări necesare funcționării oricărei inteligențe din stadiile cele mai primitive ale formării sale. Nu este greu să se arate că primele operații provin, de fapt, din coordonările senzorimotrice, adică din acțiunile sensibile ale copilului asupra obiectelor, acțiuni care comportă, atît la copil, cît și la puiul de maimuță, anumite structuri[83].

În concluzie, structuralismul genetic dă cîștig de cauză materialismului dialectic în atît de disputata problemă a raporturilor dintre matematică și realitatea obiectivă.

Obiect și relație, substanță și structură. Materialismul premarxist poate fi definit ca *o metafizică (ontologie) a obiectului,* în sensul că, pentru reprezentanții lui, existența se reduce, în ultimă instanță, la o

[82] Vezi, M. Flonta, *lucr. cit.*
[83] Vezi, J. Piaget, *op. cit.*, p.p. 22—24.

Scanned with OKEN Scanner

colecție de obiecte sau substanțe, adică de entități definite exclusiv prin porprietăți *inerente* și nu *relaționale*. Relațiile dintre obiecte au un rol secundar corespunzător acestor concepții și, în orice caz, sînt posterioare, consecutive, condiționate de existența obiectelor ca atare. Printre formele cele mai pure de manifestare a acestei concepții pot fi considerate ontologia lui Aristotel și atomismul lui Democrit. Atomul „clasic" este prototipul obiectului. Atomul, zice Bachelard, este obiectul cu adevărat obiect (la chose vraiment chose).

După unii filozofi chiar din epoca noastră, de exemplu, după Meyerson, noțiunea de *obiect* sau de *lucru* este și va rămîne punctul de plecare și de sosire al ontologiei științifice. Obiectul sau lucrul este centrul și fundamentul concepției științifice despre existență. Comparînd însemnătatea ideii de lucru cu aceea de relație din punctul de vedere al ontologiei, Meyerson ajunge la concluzia că lucrul exprimă convingerea noastră în existența obiectivă a realității independent de subiect, pe cînd ideea de relație (lege) are doar rolul de a stabili raporturile dintre lucruri, considerate din punctul de vedere al subiectului cunoscător. Ideea de lucru sau de obiect este pentru om simbolul a ceea ce lumea are mai real și mai concret[84].

În realitate, știința nu a confirmat punctul de vedere al lui Meyerson. Dimpotrivă, ceea ce o caracterizează este îndepărtarea de reprezentările comune în general, deci inclusiv de ideea de lucru. În știința contemporană, așa cum arată Carnap, s-a trecut de la descrierea realității în termeni de lucruri (substanțe) și proprietăți (Eigenschaftsbeschreibung) la descrierea ei în termeni de relații (Beziehungsbeschreibung), ceea ce pe plan logic implică trecerea de la enunțuri predicative la enunțuri relative sau relaționale. Nuanțînd așa cum se cuvine afirmațiile, Bachelard arată că știința contemporană nu se mai mulțumește să lege pur și simplu elementele descriptive ale unui fenomen de o substanță, fără nici un efort de ierarhizare, fără determinarea precisă și amănunțită a relațiilor cu celelalte obiecte[85].

Nu e vorba, bineînțeles, de înlocuirea cunoașterii aprofundate a realității printr-un formalism matematic, avînd ca funcție exclusiv descrierea experienței, cum pretind unii filozofi și chiar unii oameni de știință, ci de precizarea relațiilor și condițiilor pe baza cărora „lucrurile" posedă anumite proprietăți și nu altele, de ierarhizarea nivelelor de existență ș.a.m.d. Știința modernă a pus în evidență inexistența unor esențe izolate, care posedă numai în sine rațiunea lor de a fi și rațiunea de a fi a proprietăților lor.

Relaționismul științei moderne are o justificare metodologică și o justificare ontologică. Din punct de vedere metodologic, relaționismul se explică prin aceea că numai relațiile constituie acel element stabil de care are nevoie omul de știință pentru a gîndi. Experiența nu ne oferă decît fenomene care se află în continuă schimbare și transformare, dar pentru a gîndi avem nevoie de definiții, respectiv de concepte stabile. Ideea de obiect, de substanță, de atom etc., cum s-a arătat, a apărut tocmai în legătură cu această contradicție dintre experiență și gîndire. Și-

---

[84] Vezi, *Identité et réalité*, în special cap. II—IX, și *De l'explication dans les sciences*, Vol. I, în special, Introducerea și cap. I.

[85] Vezi, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1965, p. 102.

Scanned with OKEN Scanner

ința modernă a rezolvat în alt fel acest paradox și anume găsind elementul de stabilitate necesar în *relațiile repetabile*[86].

Lenin s-a referit și el la această problemă, iar marxiștii contemporani vorbesc în consens cu oamenii de știință. „Cu toate că esența fenomenelor trebuie căutată în mișcare, susțin autorii unui studiu, în cunoaștere nu putem face nici un pas înainte dacă nu găsim în natură momente de repaus, de discontinuitate . . .“[87].

Întrucît nici un fenomen observabil nu se repetă într-un mod absolut identic, știința modernă trebuie să se întemeieze pe relațiile repetabile dintre fenomenele sau mărimile observabile și accesibile unor măsurători precise. „Substanțialismul“, „reismul“ sau „șozismul“, este solidar cu caracterul speculativ și contemplativ al științei, în timp ce „relaționismul“ este solidar cu caracterul ei experimental (operațional) și constructiv (logico-matematic). În acest sens se poate afirma că conținutul imediat al noțiunilor științei îl constituie relațiile. Aceasta nu înseamnă că știința se ocupă de relații pure, suspendate în gol sau reprezentînd exclusiv opera subiectului. Prin intermediul relațiilor sînt determinate realități obiective consistente. Relația repetabilă descoperită, subliniază Ullmo, constituie șocul care ne avertizează de prezența unei realități obiective, de prezența a ceva independent de voința sau de convențiile noastre. Acest ceva este pus în raport cu parametrul sau cu parametrii manifestați în relația repetabilă, i se dă un nume și o mărime și în felul acesta se efectuează o veritabilă obiectivare a acestor parametri. În același timp, lumea obiectivă se oferă conceptualizării. *Prin relații ne sînt date lucruri, iar prin raporturi suporturi*[88].

În știința modernă, relația ocupă un loc central nu numai din punct de vedere metodologic. Cu alte cuvinte, ar fi greșit să considerăm că, după ce am luat act de particularitățile metodologice ale științei moderne, amintite mai înainte, putem continua, ca și pînă acum, să considerăm obiectul, în accepția primitivă a termenului, ca bază a existenței. Dimpotrivă, știința modernă a evidențiat faptul că proprietățile obiectelor sînt manifestarea solidarității lor, a *coesențialității* lor, dacă se poate spune așa, folosind-o expresie a lui Bachelard. Fiecare obiect este punctul de intersecție al tuturor raporturilor sale posibile cu alte obiecte. Ceea ce este un anumit obiect depinde de raporturile sale cu celelalte obiecte, esența lui nu-i aparține în exclusivitate, ci prin „colaborare“ cu restul lumii.

Pentru înțelegerea semnificației adevărate a mutației produse în știința modernă în ceea ce privește raportul dintre obiect și relație, o importanță deosebită are teoria particulelor elementare. În fizica secolului al XX-lea, particulele elementare ocupă locul pe care înainte îl ocupau atomii, despre care s-a spus că reprezintă prototipul obiectului ca bază a vechii ontologii. Spre deosebire de atomii care aveau o existență izolată și ale căror proprietăți se justificau exclusiv prin substanța lor, fără nici o referire la relațiile sau interacțiunile dintre ei, particulele elementare există numai în cadrul și prin intermediul unor sisteme complexe, iar proprietățile lor depind de relațiile și de interacțiunile cores-

---

[86] Vezi, J. Ullmo, *Les concepts physiques*, p. 623 și urm.

[87] F. Richter și H. Wendt, *Philosophische Probleme der Kristallographie*, în: *Naturforschung und Weltbild*, V.E.B., Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1967, p. 264.

[88] J. Ullmo, *op. cit.*, pp. 631—632 și 637.

Scanned with OKEN Scanner

punzătoare. Electronul, de exemplu, manifestă proprietăți diferite după cum se mișcă *în interiorul atomului*, unde nu emite energie în timpul mișcării sale pe orbită, sau *în afara atomului*, unde emite energie în timpul mișcării sale. Deci, așa cum subliniază Bachelard, nu mai putem susține că electronul, asemenea substanței din concepția tradițională, conține numai în el însuși rațiunea, temeiul proprietăților sale[89].

În toate încercările de a crea o teorie generală a particulelor elementare, acestea sînt considerate ca *momente* ale unui proces, ale unei totalități dinamice. În ipoteza lui G. Chew, de exemplu, se admite că, așa cum relațiile reciproce dintre protoni și neutroni în interiorul nucleului, sînt mijlocite de pioni, relațiile dintre două particule diferite aparținînd tipului de interacțiuni tari sînt mijlocite de cuantele unui anumit cîmp. Aceste cuante sînt, la rîndul lor, particule elementare, care interacționează cu alte particule de asemenea prin intermediul unor cuante. La un moment dat, cuantele care mijlocesc relațiile dintre particulele de un anumit tip nu sînt altceva decît particulele elementare cu care a început descrierea procesului. Ansamblul transformărilor reprezintă deci un sistem închis de particule „elementare", aflate în permanentă interacțiune. Fiecare particulă elementară există numai prin intermediul celorlalte și împreună cu ele, astfel că ea se definește în raport cu sistemul, supunîndu-se legilor lui[90].

Depășind limitele experienței imediate și trecînd dincolo de domeniul obiectelor aparent izolate, înrădăcinate în propria lor substanță, știința a descoperit solidaritatea generală a proceselor, relativitatea individualității lor; ea a descoperit că lucrurile sînt mai curînd „extanțe" decît substanțe. Prin termenul „extanță", împrumutat, se pare, de Bachelard de la Eddington, se urmărește ca gîndirea noastră să fie orientată într-o direcție diferită, sau, mai precis, *complementară* celei corespunzătoare ideii de substanță. În timp ce substanța ne împinge să gîndim obiectele și proprietățile lor prin referire la un substrat sau la o natură internă invariabilă, „extanța" ne cere să le gîndim prin referire la relațiile lor cu alte obiecte, cu sistemul din care fac parte, *ca funcții ale unei ambianțe*. Bineînțeles, că nu este neapărat nevoie să folosim termenul de „extanță", ci numai să înțelegem și să recunoaștem caracterul *relațional, funcțional* al obiectelor științei.

În știința modernă, dimensiunea cunoașterii pe care a reprezentat-o, în trecut, ideea de substanță continuă să fie prezentă și chiar să constituie o dimensiune esențială. Universul științei nu este un univers plan, bidimensional sub raport gnoseologic, ci tridimensional. El comportă profunzime gnoseologică. Numai că ceea ce în trecut era pus pe seama substanței este pus în prezent pe seama *structurii*. În cazul atomului, de exemplu, structura și nu substanța asigură *unitatea, stabilitatea* și *specificitatea* lui. Știința modernă explică proprietățile caracteristice ale atomului prin *conexiunile* și *interacțiunile* unor entități care se află la un nivel mai profund al realității. Deosebirea față de explicația substanțialistă constă în aceea că, în perspectivă structuralistă, componentele sînt semnificative numai ca *termeni ai relațiilor* și nu independent de ele. Individualitatea acestor componente și rolul lor ca individualități

---

[89] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 50.

[90] Vezi, H. Hörz, *Probleme des physikalischen Weltbildes*, în: *Naturforschung und Weltbild*, p.p. 74—75; idem, *Materiestruktur*, V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1971, p.p. 142, 147 și 177—178.

Scanned with OKEN Scanner

sînt puternic estompate. Datorită structurii, obiectele sînt *unităţi-totalităţi;* ele se articulează în două direcţii, integrîndu-se în sisteme *supraordonate* şi *subordonate.* Realitatea nu este constituită din obiecte-structuri izolate, ci din sisteme de relaţii ierarhic corelate.

Numind aceste unităţi structurale *monade,* un cercetător contemporan subliniază posibilitatea trecerii de la „monadele elementare" la „monada compusă". O monadă compusă, arată el, este o organizaţie de „nivele" succesive, o structurare a unui real mai puţin compus, mai elementar. În formele cele mai complexe, ea se prezintă ca *o organizare de structuri,* dintre care aceea de pe treapta cea mai de sus aduce monadei coeziunea ei de ansamblu, legînd structurile inferioare de cele superioare. Toate aceste structuri se articulează între ele şi reacţionează unele asupra altora. Fiecare mod de organizare posedă funcţiile şi proprietăţile sale caracteristice, creează ceva nou faţă de structurile inferioare. Proprietăţile compusului nu pot fi descrise exclusiv cu ajutorul proprietăţilor componentelor izolate. Pe de altă parte, organizarea superioară nu absoarbe într-o *fuziune* structurile inferioare, acestea păstrîndu-şi o anumită autonomie. Înţelegerea „structuralistă", a lumii *fizice* se poate insera în înţelegerea lumii *biologice,* ba chiar şi în înţelegerea „monadelor" *psihobiofizice*[91].

De fapt, ştiinţa modernă nu reclamă pur şi simplu renunţarea la ideea de obiect; ea ne cere doar să-l relativizăm; obiectul trebuie corelat cu structura subiacentă şi adiacentă.

Legătura dintre noţiunea de obiect şi noţiunea de structură, respectiv legătura dintre cunoaşterea comună şi cunoaşterea ştiinţifică, se poate face prin noţiunea de *invariant.* Invarianţii, arată Born, sînt noţiunile despre care ştiinţa modernă vorbeşte aşa cum vorbeşte limba uzuală despre obiecte şi cărora le atribuie denumiri ca şi cum ar fi obiecte obişnuite, cu toate că ele nu sînt asemenea obiecte. Un electron nu este un corpuscul în acelaşi sens în care este un grăunte de nisip sau de polen, deoarece, de pildă, el nu are totdeauna o individualitate bine determinată. Totuşi, electronul are anumite proprietăţi comune cu ale particulelor obişnuite, iar aceasta justifică denumirea sa[92]. La fel atomul se defineşte ca un invariant relativ la un ansamblu de interacţiuni care probează obiectivitatea, realitatea lui[93]. În faţa noilor metode şi a noilor concepte care caracterizează ştiinţa modernă, unii oameni de ştiinţă sau filozofi susţin că ele ar demonstra existenţa unui fond insondabil al realităţii, ele ar arăta că substanţa fenomenelor ar rămîne pentru totdeauna inaccesibilă cunoaşterii, raţiunii umane. Această părere este cu totul nefondată. Aşa cum subliniază Bachelard, ea implică o atitudine naivă, preştiinţifică faţă de realitate. Iraţionalismul ar avea să vadă mereu lucrurile în felul său; el pretinde că se limitează la problemele prime, dar de fapt el se fereşte de ucenicia îndelungată care i-a permis omului de ştiinţă să rectifice perspectivele iniţiale şi să abordeze o problematică precisă. Iraţionalistul nu reuşeşte să înţeleagă revoluţia epistemologică prin care trece ştiinţa contemporană şi datorită căreia tot ceea ce el postulează ca *substanţă* se profilează ca *structură;* el nu reuşeşte să înţeleagă că raportul dintre substanţă şi calităţi s-a răsturnat,

---

[91] Vezi, M. Meigne, *op. cit.*, p.p. 67—68.
[92] Vezi, N. Born, *Fizica în concepţia generaţiei mele,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 33 şi 202.
[93] Vezi, M. Meigne, *op. cit.*, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

calităţile substanţiale se află *deasupra* organizării structurale a materiei şi nu *dedesubt;* aceste calităţi sînt *fapte de compoziţie* şi nu fapte ale căror rădăcini s-ar afla în substanţa intimă a componentelor. Tocmai pentru că este incapabil să înţeleagă această mutaţie epistemologică, filozoful iraţionalist se crede îndreptăţit, de exemplu, să-i reproşeze omului de ştiinţă că acesta nu ştie ce este substanţa electronului. În vechea filozofie, substanţa era considerată ca punctul terminus al analizei sau ca punctul de plecare al deducţiei. În ştiinţa modernă, substanţa este rezultatul unei *sinteze raţionale* şi, al unei *realizări experimentale.* Prin urmare, ea nu are nimic comun cu fondul de mister insondabil pe care i-l atribuie filozoful iraţionalist. Avem mai multe şanse să ştim ce este zahărul *fabricînd zaharuri,* decît *analizînd zahărul*[94].

După cum se poate vedea, în aceste raţionamente filozoful francez se întîlneşte cu ideile lui Engels şi Lenin, formulate cu multe decenii în urmă, privind semnificaţia antiagnostică, deci implicit antiraţionalistă a practicii sociale, în cadrul căreia omul, reproducînd fenomenele naturale în condiţii dorite de el, ba chiar producînd fenomene noi, inexistente în natură, pe baza cunoaşterii legilor corespunzătoare, ipso facto, infirmă argumentele agnosticilor, scepticilor, iraţionaliştilor ş.a.m.d.

Tot atît de lipsite de temei sînt şi alte poziţii idealiste sau agnostice, ca, de pildă, poziţia lui L. Brunschwicg, L. Rougier ş.a., care încearcă să promoveze fie un idealism matematic, fie un fenomenism sau subiectivism (apriorism) al relaţiei, al structurilor logico-matematice ş.a.m.d.

Critica justificată a acestor concepţii este însoţită cîteodată în studiile şi articolele unor autori marxişti contemporani de promovarea unor idei şi teze de esenţă materialist-metafizică sau realist-naivă, care nu au nimic comun cu materialismul *dialectic.* Aşa, de exemplu, combătînd teza că ştiinţa modernă studiază raporturi fără suporturi, nu se ţine seama că, într-un anumit sens, particular, această teză poate să aibă un conţinut raţional. Cînd oamenii de ştiinţă contemporani afirmă că ecuaţiile cîmpului sînt raporturi fără suporturi, cei mai mulţi dintre ei au în vedere suporturi mecanice, suporturile concepute sub forma eterului ş.a. Ei vor să sublinieze că lumina şi cîmpul în general, nu presupun nici un suport străin, fiind propriul lor suport; ei vor să sublinieze, de asemenea, că esenţa cîmpului trebuie concepută altfel decît era conceput eterul şi substanţa în genere în fizica clasică[95].

În teoria relativităţii, studiul raporturilor fără suporturi înseamnă renunţarea la spaţiul şi la timpul absolut ca suporturi ale dimensiunilor şi ale duratelor evenimentelor. În matematică, studiul raporturilor fără suporturi înseamnă renunţarea în construcţia sistemelor formale la intuiţie şi la modelele intuitive ca suporturi ale raporturilor studiate. Astfel de studii au stat la baza unor cuceriri importante ale ştiinţei moderne. Or, tocmai acest lucru nu-l înţeleg unii autori, care promovează în numele materialismului dialectic idei învechite, simpliste, despre „primatul" suporturilor faţă de raporturi în general, al obiectelor faţă de relaţii etc., în spiritul unui materialism mecanicist, primitiv, bazîndu-se nu pe metodele şi rezultatele ştiinţei moderne, ci pe un lucru atît de vag şi contradictoriu ca „bunul-simţ".

---

[94] Vezi, G. **B a c h e l a r d**, *Le matérialisme rationnel,* Paris, P.U.F., 1963, pp. 9, 81, 96 şi 105, şi *La philosophie du non,* Paris, P.U.F., 1940, p. 56.

[95] Vezi, A. **E i n s t e i n** şi L. **I n f e l d**, *Evoluţia fizicii,* Editura tehnică, Bucureşti, 1957, p.p. 112, 118, 189, 195 şi 233; vezi şi A. **E i n s t e i n**, *La Relativité,* p. 167.

Scanned with OKEN Scanner

Existența obiectivă a particulelor elementare. Corpuscul și undă. Interpretarea filozofică a unor date fundamentale ale fizicii contemporane, mai ales ale mecanicii cuantice, se izbește de obstacole serioase, care sînt puse de mulți cercetători marxiști pe seama dificultăților inerente procesului de trecere a oamenilor de știință de la materialismul mecanicist la materialismul dialectic[96].

Una dintre cele mai grele probleme pentru fizica actuală este înțelegerea raportului dintre proprietățile corpusculare și proprietățile ondulatorii, respectiv, dintre *undă* și *corpuscul* la nivelul microcosmosului. În fizica mai veche, cele două categorii de proprietăți erau considerate ca aparținînd unor obiecte diferite, respectiv substanța era concepută corpuscular, iar radiația ondulatoriu. Atunci cînd despre același obiect, cum s-a întîmplat, de exemplu, în cazul luminii, exista atît o ipoteză corpusculară, cît și o ipoteză ondulatorie, se considera a fi de la sine înțeles că afirmarea uneia înseamnă respingerea celeilalte. Pe scurt, folosind limbajul fizicienilor, putem spune că materia și radiația (energia) erau concepute ca stări absolut distincte, separate, caracterizate prin proprietăți exclusive.

În fizica contemporană, proprietățile corpusculare și cele ondulatorii apar la unul și același obiect, adică atît la componentele luminii, ale radiației — fotonii —, cît și la componentele „materiei", ale substanței — electronii, protonii —. Pentru a ne da bine seama de caracterul paradoxal al acestei situații, trebuie să avem în vedere că energia și impulsul unei particule se referă prin definiție la un domeniu extrem de mic al spațiului, practic un punct, în timp ce frecvența și numărul de unde se referă, tot prin definiție, la un domeniu foarte mare al spațiului și al timpului, practic infinit.

Pentru interpretarea acestui „dualism" al proprietăților au fost emise numeroase ipoteze. Erwin Schrödinger, de exemplu, consideră că în realitate nu există decît undele; particulele de „materie" și cuantele de energie nu sînt decît iluzii, la baza cărora se află interpretarea greșită a fenomenelor de rezonanță care apar în cazul interferenței undelor. El pretinde că orice stare de lucruri, fie din fizică, fie din alte domenii ale științelor naturii, poate fi descrisă cu ajutorul undelor, pe cînd încercarea de a descrie fenomenele fizice cu ajutorul particulelor duce la idei absurde, cum sînt, după părerea sa, orbitele staționare și salturile cuantice admise de atomistica lui Bohr. Punctul de vedere al lui Schödinger s-a izbit însă de rezistența unor savanți ca Bohr, Born, Páuli și alții[97].

Fizicianul american David Bohm dimpotrivă, înclină să nu recunoască decît existența particulelor. Dar pentru a explica fenomenele aleatorii proprii fizicii atomice, el trebuie să facă apel la niște „parametrii ascunși". Un neajuns important al ipotezei „parametrilor ascunși", recunoscut de Bohm însuși, este acela că, în limitele dezvoltării actuale ale științei, nu este posibilă determinarea experimentală a acestor parametri. În afară de aceasta, unii fizicieni, ca de exemplu W. Pauli, consideră că procedeul lui Bohm duce la contradicții, iar matematicianul von Neumann a demonstrat încă în anul 1932 că este imposibil să fie introduși „parametrii ascunși" fără a se ajunge la un conflict cu principiile mecanicii cuantice. Astfel că Born, referindu-se la poziția lui Bohm și a partizanilor săi, scrie:

---

[96] Vezi, H. Härz, *Probleme des physikalischen Weltbildes*, p. 61.
[97] Vezi, M. Born, *op. cit.*, p. 176.

Scanned with OKEN Scanner

„Cu aceasta, mișcarea *reacționară* a partizanilor *particulelor* poate fi considerată ca lichidată“[98].

Concepția care se bucură de adeziunea cea mai largă în rîndul fizicienilor este aceea bazată pe ideea de *complementaritate*. „Așa cum conceptul de *relativitate* exprimă faptul că fiecare fenomen fizic depinde în mod esențial de sistemul de referință care servește la încadrarea lui în spațiu și în timp — scrie Bohr — tot așa conceptul de *complementaritate* este un simbol al limitării fundamentale în fizica atomică a reprezentării noastre obișnuite privind fenomenele independente de mijloacele de observație“[99]. Cu alte cuvinte, Bohr afirmă că starea de corpuscul sau de undă nu este independentă de aparatele folosite pentru observarea particulei, pentru măsurarea diferitelor ei proprietăți. Acesta este fondul așazisei interpretări de la Copenhaga a mecanicii cuantice. Dezvoltarea științei va arăta dacă această interpretare este adevărată sau falsă. În prezent, majoritatea fizicienilor, printre care se numără și un mare număr de fizicieni din țările socialiste, consideră că „interpretarea de la Copenhaga“ corespunde faptelor.

La situația existentă a contribuit, desigur, în mare măsură faptul că disputa dintre Bohr și Einstein în jurul teoriei complementarității, care a durat cîteva decenii, s-a sfîrșit cu victoria celui dintîi, în sensul că, la toate obiecțiile ingenioase formulate de Einstein, Bohr a găsit răspunsul cuvenit[100]. Creatorul teoriei relativității a murit cu convingerea că mecanica cuantică este conceptual incompletă, fără să fi putut dovedi acest lucru. Alături de Einstein au manifestat rezerve față de interpretarea de la Copenhaga și alți mari fizicieni ca Planck sau Laue.

Pentru a aprecia din punct de vedere filozofic interpretarea de la Copenhaga trebuie să ținem seama în primul rînd de faptul că Heisenberg și adepții interpretării de la Copenhaga, în general, nu înțeleg prin „subiect“ gîndirea, voința etc., omului, ci *dispozitivul de măsură și activitatea obiectivă a cercetătorului*[101].

Or, în ideea că există o asemenea interacțiune între microobiect, aparat și demersurile fizice ale omului de știință, încît primul nu poate fi detașat, cel puțin la nivelul actual de dezvoltare a teoriei științifice și a tehnicii de cercetare, de celelalte, nu este nimic incompatibil cu filozofia marxistă. Nu este nimic inadmisibil, de asemenea, în ideea că între două observații consecutive microobiectul se află într-o interacțiune necontrolabilă cu microstructura aparatului și implicit cu microstructura necunoscută a universului. Actul măsurării diferiților parametri ai microobiectului nu este, în fond decît un caz particular al interacțiunii generale, adică al unui proces care se produce și în natură, independent de orice acțiune conștientă, de urmărirea unui scop ș.a.m.d. Impulsul electronului se modifică ori de cîte ori acesta trece printr-o deschizătură foarte îngustă, fie că această deschizătură este opera omului, fie că este opera naturii. Faptul în sine nu se modifică prin aceea că modificarea stării sistemului datorită interacțiunii sale cu electronul și în funcție de

---

[98] *Ibidem*, p. 156; prima subliniere ne aparține.

[99] N. Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*. Paris, Editions Gonthier, 1961, p. 16.

[100] Vezi N. Bohr, *op. cit.*, cap. IV, pp. 55—108.

[101] Vezi, W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, Editions Albin Michel, 1971, pp. 50—52.

Scanned with OKEN Scanner

starea electronului poate deveni o metodă de măsurare a poziției sau impulsului acestuia[102].

În afară de aceasta, inserțiunea subiectului în desfășurarea fenomenului microcosmic nu se soldează prin apariția unui lucru care ar depinde *în întregime* de subiect, chiar dacă prin „subiect" înțelegem sisteme tot atît de materiale ca și obiectul cercetat. Înainte de efectuarea primei măsurători și între două măsurători consecutive, afirmă Heisenberg, microobiectul nu este decît *potentia*, împrumutînd acest termen de la Aristotel. Dar Heisenberg dă acestui termen un sens diferit de cel aristotelic, întrucît microobiectul în cazurile menționate este *potentia* numai în raport cu forma concretă pe care o are după interacțiunea cu dispozitivul de măsură, dar nicidecum în raport cu orice formă. În sine, el nu este virtualitate, posibilitate pură, ca materia la Aristotel. Heisenberg nu pretinde acest lucru. Prin intervenția sa, așadar, subiectul determină o trecere de la o posibilitate relativă la realitatea corespunzătoare. Avem de-a face cu un caz de *transformare practică* a realității obiective, și poate că deosebirea dintre „realitate" și „realizare" nu este foarte mare, dar în această privință omul de știință nu știe deocamdată nimic precis.

Este important de asemenea să subliniem că trecerea de la posibil la real care se realizează prin operația de măsurare nu este un proces care se desfășoară după bunul plac al subiectului. Heisenberg și adepții „interpretării de la Copenhaga" nu contestă obiectivitatea legilor care stau la baza mecanicii cuantice. Ei pretind doar că aceste legi aparțin nu microobiectului ca atare, în sine, ci sistemului format din microobiect și dispozitivul de măsură, cu alte cuvinte, ele sînt legi ale interacțiunii celor două componente ale sistemului. Această idee, un fizician de renume, Mandelstam, a exprimat-o foarte bine, arătînd că mecanica cuantică nu este o *gramatică* a unui limbaj neclasic, ci un *dicționar* pentru efectuarea traducerii din limbajul neclasic în limbajul clasic, cu indicarea exactității traducerii. Traducerea exactă în „limbajul impulsului" implică inexactitatea traducerii simultane în „limbajul coordonatelor" și invers. Deosebirea esențială dintre microobiect și obiectul clasic constă în aceea că noțiunile de coordonată și impuls nu sînt pe deplin convenabile celui dintîi[103]. Rezultă deci că dependența microobiectului de „subiect" nu privează microobiectul de caracterul de realitate obiectivă, adică de existență în afara gîndirii și reprezentării. În această privință interpretarea de la Copenhaga nu vine în contradicție cu principiile filozofiei marxiste.

Acolo însă unde adepții „școlii de la Copenhaga" greșesc este considerarea raportului dintre obiect și subiect în fizica microcosmosului ca manifestarea unui *caz-limită* al cunoașterii, ca expresia unor *legi fundamentale* ale naturii. Desigur că argumentele lor sînt puternice și, la ora actuală, nu li se poate opune ceva la fel de temeinic, dar întreaga istorie a științei ne arată că omul a ieșit totdeauna din „fundăturile" cunoașterii, a reușit să rezolve numeroase probleme care păreau insolubile.

De multe ori se susține că „interpretarea de la Copenhaga" este de esență pozitivistă și, ca atare, inseparabilă de idealism, subiectivism, agnosticism etc. Într-adevăr, nu se poate nega faptul că, în evoluția lor, unii dintre reprezentanții acestei „școli" au fost mai mult sau mai puțin

---

[102] Vezi, B. G. Kuznețov, *De la Galilei la Einstein*, Editura politică, București, 1966, p. 492.

[103] Vezi, B. G. Kuznețov, *op. cit.*, p. 493.

Scanned with OKEN Scanner

sub influența pozitivismului, că unii manifestă și azi atitudini filozofice greșite sau că foarte mulți folosesc un limbaj cu rezonanțe pozitiviste. Ne referim, bineînțeles, la aspectele negative ale pozitivismului. Cu toate acestea, marea majoritate a reprezentanților „școlii de la Copenhaga" resping pozitivismul ca variantă a idealismului subiectiv, a agnosticismului etc. Exemplul cel mai bun în această privință, îl oferă Max Born. Părerea că obiectele fizice nu corespund lumii materiale exterioare, ci sînt doar rezultate ale unor operații efectuate de noi, este combătută energic de Born, deoarece ea reprezintă „un subiectivism extrem", un „solipsism fizic". Born respinge teza pozitivistă potrivit căreia „credința" în existența unei lumi exterioare nu are semnificație și constituie o piedică pentru progresul științei, datele fizicii putînd fi înțelese satisfăcător ca o descriere a „experienței" și nu a unei lumi exterioare[104]. El recunoaște că pozitivismul are un temei istoric: abordarea naivă a problemei realității de către fizica newtoniană. Teoriile moderne reclamă o revizuire a modului în care se pune această problemă. Noua formulare a problemei realității se dezvoltă încet și probabil n-a ajuns încă la o expresie definitivă[105]. Cu toate acestea însă, numai oamenii rupți de practică, de acțiunea și de observația reală, numai oamenii care se adîncesc atît de mult în matematica pură, în logică sau în metafizică încît se înstrăinează de lume pot să renunțe la noțiunea de realitate obiectivă.

Referitor la faptul că pozitiviștii nu admit în cel mai bun caz decît realitatea „senzațiilor", mai bine zis a obiectelor percepute în mod nemijlocit și nicidecum a „obiectelor abstracte" ale științei, cum sînt atomii, particulele, cîmpurile ș.a.m.d., pe care le consideră simple simboluri necesare cordonării și organizării datelor imediate al experienței. Max Born arată că, în ceea ce privește realitatea lor, nu există nici o deosebire între lucrurile macroscopice, perceptibile, și cele microscopice, imperceptibile. Unde se încheie realitatea macroscopică în care trăiește experimentatorul, se întreabă el și unde începe lumea atomilor din care ideea de realitate să fie alungată pe motivul că este iluzorie? „Evident — conchide Born —, nu există o asemenea graniță; dacă sîntem nevoiți să atribuim realitate obiectelor uzuale din viața de toate zilele, inclusiv instrumentelor și materialelor folosite în experiențe, atunci nu putem nega nici realitatea obiectelor pe care le putem observa numai cu ajutorul instrumentelor[106]. Dacă ținem seama, de exemplu, de materialul faptic imens pe care l-a acumulat teoria cinetică în favoarea existenței reale a moleculei, atunci nu ne putem îndoi nici o clipă de existența acesteia, cu toate că ea nu ne este dată în mod nemijlocit ca obiect al experienței. Iar dacă negăm existența moleculei pentru că nu o putem observa în mod direct, atunci trebuie să negăm și existența glonțului în intervalul dintre descărcarea armei și atingerea țintei, deoarece nici pe acesta nu-l vedem. Și glonțul poate fi considerat un simbol abstract, fără un corespondent real, cu ajutorul căruia legăm două „fapte".

Born consideră că rădăcina acestei „ciudate îndoieli" cu privire la realitatea moleculelor etc., o constituie identificarea nejustificată a conținutului cuvîntului „real" cu conținutul expresiei „cunoscut în toate amănuntele". Dar pe această bază n-ar trebui să-i considerăm reali nici pe romanii din timpul lui Cezar.

---

[104] M. Born, *op. cit.*, p. 186.
[105] *Ibidem*, p. 188.
[106] *Ibidem*, p. 190.

Scanned with OKEN Scanner

Fizica întîmpină într-adevăr dificultăți serioase în legătură cu conceptele ei fundamentale referitoare la realitatea obiectivă, arată Born, dar depășirea lor nu este favorizată de pozitivism, deoarece acesta denaturează sensul teoriilor fizice actuale. Pozitiviștii, de exemplu, pretind că teoria relativității a renunțat la studiul proprietăților materiei, ceea ce nu este adevărat. Teoria lui Einstein nu numai că nu a renunțat la studiul proprietăților materiei, dar a și îmbunătățit considerabil metodele de lucru corespunzătoare acestui scop, făcînd posibilă determinarea unei mărimi independent de orice sistem de referință. Față de această mărime, spațiul și timpul, luate separat, sînt doar niște „proiecții" particulare, aflate cam în același raport cu ea în care se află și umbrele elipsoidale ale unui cerc proiectate pe niște suprafețe plane situate în poziții diferite. Luînd în considerare umbrele de pe mai multe plane, se poate demonstra că invariantul lor comun este un cerc, a cărui rază poate fi calculată. Tot așa, luînd în considerare lungimile și duratele măsurate în raport cu diferite sisteme de referință, poate fi evidențiat invariantul lor comun, intervalul spațio-temporal, și poate fi calculată mărimea lui[107].

Majoritatea măsurătorilor din fizică, arată Born, nu se referă direct la obiectele cercetate, ci la un fel de proiecții ale lor; cuvîntul proiecție fiind utilizat aici într-un sens foarte larg. „Proiecțiile" sînt determinate în raport cu un anumit sistem de referință, dar, în general, există o mulțime de sisteme de referințe echivalente. Fiecare teorie fizică cuprinde regula care leagă între ele „proiecțiile" aceluiași obiect în raport cu diferitele sisteme de referință. Această regulă nu este, la urma urmei nimic altceva decît legea care definește un grup de transformări. Fiecare grup de transformări implică unul sau mai mulți invarianți, adică niște mărimi care au aceeași valoare pentru toate sistemele de referință și, prin urmare, sînt independente de transformări. „Progresul principal în structura conceptuală a fizicii constă tocmai în descoperirea că o anumită mărime, care la început a fost considerată ca proprietate a unui obiect, este în realitate numai proprietate a unei proiecții"[108].

Born consideră, așa cum s-a mai arătat, că ideea de invariant reprezintă conținutul principal al noțiunii de realitate obiectivă și factorul care leagă cunoașterea științifică de conștiința comună[109]. Cu ajutorul noțiunii de invariant poate fi menținută ideea de realitate obiectivă în microfizică, în pofida complementarității aspectelor sau proprietăților fenomenelor cuantice și în pofida inseparabilității obiectului observat de condițiile observării. Rezultatul final al unor experimente complementare este un grup de invarianți, caracteristic pentru obiectul respectiv. Invarianții principali sînt sarcina, masa de repaus, spinul etc. și ori de cîte ori putem determina aceste mărimi sîntem convinși că avem de-a face cu o anumită particulă. „Susțin — scrie Born — că *avem dreptul de a considera aceste particule ca reale*, într-un sens care nu diferă în mod substanțial de sensul obișnuit al cuvîntului"[110]. Teoria fizică modernă „ne cheamă la o nouă cale de descriere a lumii fizice, *dar nu la negarea realității sale*"[111].

---

[107] *Ibidem*, p.p. 193—195.
[108] *Ibidem*, p. 194.
[109] *Ibidem*, p. 195.
[110] *Ibidem*, p. 198, subl. ns.
[111] *Ibilem*, p. 197, subl. ns.

Scanned with OKEN Scanner

Faptul că mecanica cuantică „poate să descrie o situație din natură nu ca atare, ci numai ca o situație creată printr-un experiment uman", nu este deci, după părerea lui Born, un impediment pentru cunoașterea realității obiective din ce în ce mai profund și mai adecvat. „Îmbunătățind instrumentele noastre, putem obține anumite informații limitate, dar bine conturate, *care sînt independente de observator și de instrumentele sale*, și anume *particularitățile invariante* ale unui număr de experimente proiectate într-un mod corespunzător. Procesul prin intermediul căruia obținem această cunoaștere este, fără îndoială, condiționat și de subiectul observator, dar aceasta nu înseamnă că rezultatele sînt lipsite de realitate. Căci este cu totul evident că experimentatorul cu instrumentele sale este o parte a lumii reale . . . "[112].

Marea majoritate a fizicienilor contemporani, ca și Max Born, nu văd în teoria complementarității, respectiv în ideea dependenței microobiectului de aparat, nici un temei, nici o justificare pentru idealism sau agnosticism. Or, acest lucru trebuie să-l avem în vedere atunci cînd se pune problema atitudinii marxiștilor față de această teorie.

Ideile lui Bohr, Heisenberg, Born etc. au un fond compatibil cu tezele marxiste despre rolul practicii în procesul cunoașterii și cu implicațiile acestora privind raportul dintre obiect și subiect. Marx și Engels au subliniat adeseori faptul că și cele mai simple obiecte ale percepției sensibile există ca atare numai prin intermediul activității practice, transformatoare a omului și, prin urmare, nu reprezintă natura pură; ei au criticat pe filozofii și pe oamenii de știință care „cunosc numai natura, pe de o parte, și gîndirea, pe de alta", cînd în realitate „tocmai *transformarea naturii de către om* (subl. aut.) și nu singură *natura ca atare* (subl. ns.) constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gîndirii umane"[113]. Dacă omul cunoaște natura pe baza practicii, este limpede că nu mai poate fi vorba de o natură absolut intactă, neinfluențată de om, ca în cazul în care el ar fi o statuie imobilă, înzestrată cu sensibilitate, aflată în raporturi de simplă receptivitate față de natură, cum și-a imaginat-o Condillac. În realitate, știința nu se constituie prin simpla recepționare a datelor furnizate de obiectele din natură, prin simpla constatare a ceea ce este dat pur și simplu, ci prin producerea, crearea într-o formă sau alta a ceea ce constituie conținutul ei.

Dependența relativă a obiectului cunoașterii de subiect, întrucît avem în vedere subiectul practicii și nu un subiect abstract cum ar fi acela al intuiției sau al rațiunii pure, nu exclude, nu este incompatibilă cu ideea existenței unei lumi obiective, materiale, și cu posibilitatea cunoașterii ei. Tot ce s-ar putea „reproșa" obiectivității științei este că ea nu corespunde concepțiilor metafizice despre obiectivitate, care implică o separare și o opoziție totală între subiect și obiect, posibilă numai în cazul unui subiect imaginar. Recunoașterea faptului că știința este o știință omenească, adică relativă la modalitățile de cunoaștere proprii omului, la practica socială etc., și nu o știință divină, absolută, a unui *intellectus archetypus* (Kant) sau a unui *spirit absolut* (Hegel), este proprie marxismului și nu înseamnă deloc o concesie făcută idealismului sau agnosticismului. Engels a recunoscut, de exemplu, caracterul geocentric al științei, dar, ca un adevărat dialectician, el a raportat acest caracter la mișcarea inerentă științei și nu l-a privit ca o determinare fixă, invariabilă.

---

[112] *Ibidem*, p. 199.
[113] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 528.

Scanned with OKEN Scanner

„Dacă o luăm în serios — scrie el — și cerem o știință lipsită de centru, oprim mișcarea oricărei științe“[114].

În ceea ce privește problema cuprinsă în titlul acestui paragraf, și anume raportul dintre proprietățile corpusculare și proprietățile ondulatorii ale microfenomenelor, ea rămîne încă deschisă. Din perspectiva materialismului dialectic, se poate afirma că cele mai multe șanse de a nu greși le au oamenii de știință care consideră că noțiunile de undă și corpuscul, în accepția lor tradițională, obișnuită, traduc doar foarte aproximativ, simbolic, proprietățile specifice reale ale microproceselor. „Conceptul de particulă și acela de undă — scrie un cercetător contemporan — nu sînt cu nimic mai apropiate de realitate, adică de entitatea examinată, decît sînt diferitele proiecții plane ale unui obiect tridimensional față de acest obiect însuși. Cred deci că trebuie să admitem acest fapt și să nu încercăm să reducem realitatea nici la particule, nici la unde“[115].

Materialismul dialectic și fenomenismul. Spre sfîrșitul secolului trecut, încercările de a explica fenomenele naturii cu ajutorul concepțiilor tradiționale, mecanicist-metafizice despre materie au eșuat. Atomul, eterul, masa etc. toate noțiunile echivalente cu noțiunea de materie din fizica clasică și, implicit, din sistemele materialiste cunoscute pînă atunci, dădeau naștere la tot felul de contradicții și de concluzii absurde de îndată ce erau puse în funcțiune pentru a explica faptele numeroase și variate acumulate de știință de-a lungul întregului secol al XIX-lea, dar mai ales în ultimele sale decenii. Materialismul mecanicist și metafizic apărea tot mai mult ca o concepție incompatibilă cu știința, iar materialismul dialectic, elaborat cu cîteva decenii mai înainte, era ignorat sau disprețuit de marea majoritate a cercetătorilor naturii din cauza prejudecăților și a altor obstacole cu caracter de clasă.

Situația existentă atunci în știință, mai precis în filozofia științelor naturii, poate fi caracterizată foarte bine cu ajutorul formulei puse în circulație, se pare, de H. Hertz: „A dispărut materia!“. Această expresie reprezenta traducerea în conștiința multor savanți din acea vreme, a faptului că ipotezele mecaniciste cu privire la substratul material al fenomenelor fizice (electrice, optice etc.) s-au dovedit a fi neputincioase. A dispărut materia însemna în realitate că a dispărut atomul rigid, indivizibil, invariabil, simplu, a dispărut eterul fluid și totodată dur, a dispărut masa ca mărime absolut constantă ș.a.m.d. Afirmația lui Ostwald că peste cîteva decenii atomul va putea fi găsit doar în praful bibliotecilor este de asemenea caracteristică pentru starea de spirit a fizicienilor din acea perioadă.

În fața dificultăților menționate, precum și sub influența filozofiei idealiste dominante, o seamă de fizicieni s-au considerat îndreptățiți să pretindă că știința trebuie să renunțe la preocuparea de a descoperi substratul material al fenomenelor și să se limiteze la coordonarea datelor imediate ale experienței cu ajutorul formulelor matematice. Încercările de a da teoriei științifice o semnificație *ontologică*, „realistă“, au început să fie condamnate de o serie de cercetători ai naturii ca fiind demersuri metafizice. „Fizică, teme-te de metafizică!“, avertismentul dat de Newton, a devenit mai actual ca oricînd. Numai că această rezervă, în fond justificată, față de gîndirea speculativă, această preocupare lăudabilă a savantului de a evita construcțiile teoretice lipsite de conținut

[114] *Ibidem*, p. 536.
[115] Vezi, *Știință și sinteză*, Editura politică, București, 1969, p. 175.

Scanned with OKEN Scanner

obiectiv, a dus în mod practic adeseori la *fenomenism*, adică la o atitudine mai mult sau mai puțin înrudită cu concepțiile lui Berkeley, Hume, Kant, Fichte ș.a.

Ca exemplu în această privință poate servi modul de gîndire al fizicianului austriac E. Mach, creatorul unei filozofii a științei numită *empirocriticism*. Denumirea filozofiei lui Mach trădează intenția sa de bază, și anume eliminarea din știință a tuturor noțiunilor care nu pot fi justificate direct prin experiență. Pentru Mach, aceasta însemna lupta împotriva metafizicii. În prefața la prima ediție a uneia dintre lucrările valoroase ale lui Mach, *Mecanica*, el scria: „Această carte... urmărește să clarifice problema sau, pentru a vorbi și mai deschis, *ea are un țel antimetafizic*“[116].

Critica făcută de Mach mecanicii newtoniene a avut un rol important în dezvoltarea fizicii moderne și mai ales în crearea teoriei relativității. Einstein a recunoscut că *Istoria mecanicii* a lui E. Mach i-a zdruncinat încrederea în mecanica înțeleasă ca fundament ultim al fizicii și că poziția epistemologică a aceluiași gînditor l-a influențat mult[117]. Totuși, luată în ansamblu, filozofia lui Mach are un caracter idealist-subiectiv și este incompatibilă cu știința. Tot Einstein a subliniat și neajunsurile principale ale acestei filozofii: 1) credința că știința constă într-o simplă ordonare a materialului empiric, respectiv *ignorarea activității creatoare a gîndirii în elaborarea conceptelor, neînțelegerea rolului „invenției“ în știință* și 2) ideea că „senzațiile“ reprezintă *componentele veritabile ale universului*. Einstein arată că prin această din urmă idee Mach dorea să arunce o punte între fizică și psihologie, dar, dacă Mach ar fi tras toate consecințele din ea, atunci ar fi trebuit să respingă nu numai atomismul, ci și ideea de realitate fizică[118].

Observațiile critice îndreptățite făcute de Einstein la adresa empiriocriticismului sînt, în general, posterioare apariției lucrării lui Lenin *Materialism și empiriocriticism*. A trebuit să treacă un anumit timp pentru ca oamenii de știință lucizi să înțeleagă că filozofia lui Mach este incompatibilă cu principiile gnoseologice implicite ale științei. Cu mai bine însă de două decenii înaintea lui Einstein, Lenin a înțeles că Mach este *un mare fizician* dar *un mic filozof*[119]. Tot Lenin a fost cel care a înțeles și a arătat, combătîndu-i pe adepții lui Mach și ai empiriocriticismului, că depășirea „crizei fizicii“, cum a numit H. Poincaré situația creată în fizică la sfîrșitul secolului trecut[120], nu poate fi înfăptuită decît de pe pozițiile materialismului *dialectic* și nicidecum de pe pozițiile materialismului *metafizic*. Lenin a definit esența „crizei fizicii“, a descoperit rădăcinile sociale și rădăcinile gnoseologice ale idealismului „fizic“, a dezvoltat o serie de noțiuni și de principii fundamentale ale filozofiei marxiste pe baza noilor descoperiri făcute în științele naturii[121].

Lenin a demonstrat inconsistența afirmației privitoare la „dispariția materiei“. În fond, scria Lenin, *au dispărut doar limitele pînă la care a fost cunoscută de om atunci materia, adică realitatea obiectivă.*

---

[116] *Ibidem*, p. 102.
[117] *Ibidem*, p.p. 103, 114 și 116.
[118] *Ibidem*, p. 116.
[119] *Ibidem*, p. 114; comp. cu *Materialism și empiriocriticism*, passim
[120] H. Poincaré, *La valeur de la science*, cap. VIII.
[121] Vezi, *Materialism și empiriocriticism*, cap. V.

Scanned with OKEN Scanner

Cunoştinţele noastre despre formele de existenţă a materiei, despre structura ei, despre proprietăţile ei etc. sînt istoriceşte condiţionate, deci relative, aproximativ exacte, schimbătoare. Materialismul nu este legat, în fond, de recunoaşterea şi de absolutizarea nici uneia dintre ipotezele sau teoriile ştiinţelor particulare privitoare la aspectele realităţii obiective amintite mai înainte. *„Esenţa* crizei fizicii contemporane — scria Lenin — constă în răsturnarea vechilor legi şi principii fundamentale, în negarea realităţii obiective din afara conştiinţei, adică în înlocuirea materialismului prin idealism şi prin agnosticism“[122]. Lenin a scos în evidenţă lipsa de temeinicie a concluziilor idealiste şi agnostice la care au ajuns reprezentanţii idealismului „fizic“. O şcoală de naturalişti, afirma el, a alunecat pe panta filozofiei reacţionare, dat fiind că ea nu a fost în stare să se ridice de-a dreptul de la materialismul metafizic la materialismul dialectic. Acest pas este făcut şi va fi făcut de fizica contemporană, afirma în mod profetic Lenin, dar spre această unică metodă justă şi unică filozofie justă a ştiinţelor naturii ea nu păşeşte în linie dreaptă, ci în zigzaguri, nu în mod conştient, ci spontan, pe dibuite, cu ezitări, iar cîteodată mergînd chiar cu spatele. „Fizica modernă e în chinurile facerii. Ea naşte materialismul dialectic“[123].

Într-adevăr, în momentul de faţă, opoziţia dintre „fizică“ şi „metafizică“, aşa cum a fost înţeleasă de Mach şi de pozitivişti în general, adică în mod fenomenist, s-a dovedit a fi iluzorie, *necorespunzătoare aspiraţiilor, posibilităţilor şi conţinutului efectiv al ştiinţei.*

Ştiinţa contemporană, fizica în mod deosebit, are o dimensiune „metafizică“. „Fizica atomică şi aplicaţiile ei moleculare continuă să se construiască într-un domeniu *metafizic sau transfenomenal*“[124]. Dealtfel, ori de cîte ori ştiinţa încearcă să ridice vălul de pe fenomene, se construieşte o „metafizică“[125]. Experienţa muncii ştiinţifice a arătat că temerile sau prejudecăţile fenomeniste ale pozitiviştilor şi energetiştilor din secolul al XIX-lea nu aveau nici un temei. Ipotezele savanţilor cu privire la molecule, atomi etc. au căpătat verificări multiple şi sînt adoptate în unanimitate. „De o jumătate de secol fizicienii şi chimiştii nu mai lucrează la acest nivel cu presupuneri «metafizice», în sensul pozitivist al cuvîntului, adică arbitrare şi neverificabile, ci cu ipoteze transfenomenale supuse cu acelaşi titlu ca şi ipotezele fenomenaliste, controlului unei mase importante de fapte experimentale. Nu mai putem să le înlăturăm din cunoaşterea obiectivă; ele constituie chiar scopul urmărit de ştiinţă prin excelenţă: cunoaşterea tot mai profundă a materiei şi a cosmosului“[126].

Pentru oamenii de ştiinţă contemporani, atomul nu mai este doar „un simbol al experienţei“, „o metaforă comodă“ ş.a.m.d., ci substratul *profund real* al fenomenelor date în mod nemijlocit. Ce valoare ar avea descrierea pur fenomenalistă a ionizării gazelor fără teoria şi imaginea permanentă a electronului, se întreabă, pe bună dreptate, G. Bachelard. Trebuie să ne mărginim a vedea în ionizarea unui gaz o metodă de descărcare a unui condensator? Dimpotrivă, această descărcare este doar *semnul prin care se manifestă un proces ascuns a cărui desfăşu-*

---

[122] *Ibidem*, p. 252.
[123] *Ibidem*, p.p. 306—307.
[124] M. Meigne, *op. cit.*, p. 41, subl. ns.
[125] *Ibidem*, p. 84.
[126] *Ibidem*, p. 28; vezi şi M. Born, *op. cit.*, p.p. 41—48.

Scanned with OKEN Scanner

rare este parcursă efectiv de spiritul savantului. Urmărind mișcarea indicatorului luminos pe scala gradată, *observatorul gîndește numai în planul atomului.* „Arhitectonica științei atomului depășește domeniul pozitivist"[127]. În concluzie, știința contemporană concordă cu previziunile leniniste, infirmînd nu numai fenomenismul, inerent empiriocriticismului și pozitivismului în general, ci și alte poziții nematerialiste.

Acordul dintre știința contemporană și materialismul dialectic nu trebuie însă înțeles în chip simplist, ca o stare ideală, invariabilă, care s-ar rezuma la confirmarea automată a ideilor și a tezelor materialismului dialectic de către fiecare nouă descoperire științifică. *Filozofia marxistă și știința se află într-un raport de evoluție reciproc condiționată.* Știința nu reprezintă doar o rezervă de exemple care ilustrează tezele materialismului dialectic, ci o sursă de gîndire critică și autocritică, înnoitoare pentru filozof.

5. Materie și mișcare; materialism și energetism

Un capitol important al problematicii filozofice din toate timpurile este legat de mișcare. În ce constă esența mișcării? Care este raportul dintre mișcare și realitate? Este mișcarea eternă sau are un început? Care sînt cauzele mișcării? Există un sens, o direcție privilegiată și ireversibilă a mișcării universului? Iată cîteva din problemele pe care și le-au pus filozofii, începînd chiar din antichitate.

Materialiștii au fost mereu preocupați de susținerea unității, a legăturii interne dintre materie și mișcare; ei și-au dat seama că numai o concepție care reușește să unească materia și mișcarea într-un tot indisolubil, oferă o bază solidă pentru explicarea fenomenelor prin cauze naturale. Altfel rămîne deschisă o portiță pentru introducerea cauzelor supranaturale, pentru idealism și misticism.

Teza unității dintre materie și mișcare este deci, pentru materialism, o necesitate internă ce privește coerența și consecvența sa. Dar în condițiile în care știința era încă prea puțin dezvoltată, materialiștii au întîmpinat dificultăți serioase în fundamentarea teoretică a acestei teze.

Primii materialiști — reprezentanții școlii din Milet, Heraclit ș.a. — au avut meritul de a fi conceput mișcarea ca *schimbare calitativă* (transformarea principiului existenței — apa, aerul, focul — în lucruri concrete, deosebite calitativ) și de a fi văzut în ea un *atribut esențial, absolut* al acestui principiu. Efortul de a înțelege unitatea dintre materie și mișcare se oglindește în *hilozoismul* lor, adică în ideea că natura este asemănătoare cu o ființă vie. În gîndirea presocraticilor, observă pe bună dreptate J. Piaget, φὐσις (natura) este *substanța primordială* și, totodată, *principiu dinamic* conceput după modelul „creșterii vitale" sau al „activității creatoare"[128]. Comparînd hilozoismul ca teorie a mișcării naturale cu „metafizica forței", de mai tîrziu, Hegel notează: „Este mai bine să spui că magnetul are un suflet, decît să spui că el are forță de atracție, forța fiind un fel de însușire care e reprezentată ca separabilă

---

[127] G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, p.p. 135—136.

[128] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, P.U.F., Paris, 1960, t. II, p. 283.

de materie, ca un predicat; dimpotrivă, sufletul este conceput ca o *automișcare a naturii identic cu natura materiei*"[129].

De fapt, hilozoiștii nu puneau decît așa-numita mișcare *spontană* pe seama „sufletului" din lucruri, deosebind-o pe aceasta de mișcarea lucrurilor *prin împingere sau tracțiune,* adică de mișcarea mecanică[130]. Atomiștii, însă, renunță la această deosebire și reduc toate schimbările din natură la simpla deplasare în spațiu a atomilor prin împingere sau tracțiune. Materialismul devine, astfel, mai consecvent, fiind eliminată ideea echivocă de „suflet", dar numai cu prețul alunecării sale pe panta mecanicismului, în cadrul căruia unitatea dintre materie și mișcare devine problematică. Referindu-se la acest aspect, Hegel observă critic: „... mișcarea nu aparține atomilor înșiși, ci este ceva străin de ei; ... *esența lor nu este proces*"[131]. Dar cu toate că reprezintă un pas înapoi față de predecesorii lui în înțelegerea esenței mișcării, atomismul are totuși meritul de a pune problema mișcării într-un mod mai precis și mai rațional, inaugurînd o etapă nouă în dezvoltarea cunoașterii ei — etapa mecanicistă, care a precedat și a condiționat etapa actuală, contemporană.

Contradictorie este și poziția lui Aristotel în problema mișcării, căci, pe de o parte, el ne oferă un tablou mai bogat, mai nuanțat, mai dialectic al mișcării din natură, deosebind mișcările „automate" datorate unor cauze exterioare, mecanice, de mișcările „naturale", conforme unui principiu intern, avînd o direcție determinată (de exemplu, dezvoltarea unei plante etc.), deosebind schimbările cantitative de cele calitative, evidențiind dialectica posibilității și realității, subiacentă oricărei schimbări ș.a., dar, pe de altă parte, el introduce, în sistemul său, pe lîngă materia, înțeleasă ca un principiu pasiv, un al doilea principiu, *forma,* nematerial și activ, reprezentînd izvorul mișcării, al schimbării calitative a materiei, al trecerii ei de la posibilitate la realitate. Aristotel i-a criticat pe predecesorii săi și îndeosebi pe Leucip și pe Democrit, pentru motivul că ei nu au arătat de unde au atomii capacitatea de a se mișca. „Cît privește întrebarea privitoare la obîrșia mișcării, scrie el în *Metafizica,* și la felul cum ea se integrează în lucruri, ei (Leucip și Democrit, n.ns.), ca și ceilalți, au trecut cu ușurință peste ea, lăsînd-o la o parte"[132].

Critica îndreptată de Aristotel împotriva materialiștilor este, în fond, neîntemeiată. Premisa ei se află în înțelegerea relației dintre materie și formă în general, după modelul activității *transformatoare* a omului. Așa cum lemnul, de exemplu, nu devine scaun sau masă de la sine, ci numai prin acțiunea tîmplarului, tot așa, susține Aristotel, nici materia în general, în sens filozofic, nu-și poate da ea însăși o formă anumită, ci trebuie să o primească de la ceva opus ei. Teoria aristotelică a formei are un sens profund idealist, chiar mistic; ea exprimă în cele din urmă, convingerea că lumea *ca formă* este o creație a divinității și aceasta întrucît are armonie și frumusețe[133].

Mult mai îndreptățită este critica îndreptată de Aristotel împotriva lui Zenon, discipolul lui Parmenide, care a încercat să nege realitatea

---

[129] Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei,* Vol. I, p. 167, subl. ns.
[130] A. Frankian, *Note explicative și comentarii la Diogene Laertios, Despre viețile și doctrinele filozofilor,* Editura Academiei, București, 1963, p. 584, nota 219.
[131] Hegel, *Ibidem,* p. 297, subl. ns.
[132] Aristotel, *Metafizica, ed. cit.,* p. 65.
[133] *Ibidem,* p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

mișcării pe temeiul că admiterea acesteia atrage după sine contradicții logice (Achile „cel iute de picior" *nu* poate ajunge din urmă broasca țestoasă, săgeata care zboară *stă pe loc* etc.[134]. Susținînd, pe bună dreptate, că mișcarea este o realitate, un fapt incontestabil, Aristotel nu sesizează, însă, dialectica inerentă gîndirii lui Zenon și, respectiv, dialectica mișcării implicată în ea. Aceasta o va face, mult mai tîrziu, Hegel[135].

În perioada modernă, materialiștii au continuat să apere teza unității dintre materie și mișcare. Pentru Bacon, de exemplu, „dintre proprietățile inerente *materiei,* cea dintîi și cea mai importantă este *mișcarea,* nu numai ca mișcare *mecanică* și *matematică,* ci și mai mult ca *impuls,* ca *spirit vital,* ca *tensiune* sau, pentru a folosi o expresie a lui Jacob Böhme, ca un *chin* (Qual) al materiei"[136]. La fel pentru Holbach, Diderot, Toland „esența naturii este de a acționa... ideea de natură conține în mod necesar ideea de mișcare", „mișcarea este un mod de a fi care decurge în chip necesar din esența materiei..."[137]. La toți acești filozofi se observă dorința de a depăși limitele mecanicismului, de a nu reduce mișcarea materiei la simpla schimbare a locului sub acțiunea unor cauze exterioare, dar nivelul de dezvoltare a științei i-a împiedicat să realizeze acest lucru în mod consecvent și categoric. În cele din urmă, ei au sacrificat mișcarea ca impuls interior, în favoarea mișcării geometrice (deplasare) și matematice (creștere și descreștere cuantitativă), cum se exprimă Marx și Engels, adică pe scurt, în favoarea mișcării mecanice, ceea ce i-a împiedecat să rezolve corect și convingător problema raportului dintre materie și mișcare. Considerînd materia o substanță neschimbătoare *în sine,* capabilă doar de mișcare în spațiu, ei au dat justificare întrebării cu privire la originea mișcării fără să-i poată da un răspuns convingător. De acest lucru au profitat adversarii lor. Iată, de exemplu, ce scria împotriva materialiștilor J. J. Rousseau: „Tot ceea ce percep prin simțuri este materie; și eu deduc toate proprietățile esențiale ale materiei din calitățile sensibile care mă fac să o percep și care sînt inseparabile de ea. Eu o văd cînd în mișcare, cînd în repaus: de aici deduc că nici repausul nici mișcarea nu-i sînt esențiale; dar mișcarea fiind o acțiune, este efectul unei cauze a cărei absență înseamnă repausul. Deci cînd nimic nu acționează asupra materiei, ea nu se mișcă; și prin faptul însuși că ea este indiferentă față de repaus și față de mișcare, *starea ei naturală este aceea de a fi în repaus*"[138].

Cu cîteva rînduri mai jos, J. J. Rousseau pretinde că observația atentă a interacțiunii forțelor naturii ne duce în mod necesar la concluzia că materia nu poate decît să recepționeze și să transmită mișcarea, nicidecum să o producă. Prin urmare, pentru a explica existența mișcării în natură trebuie neapărat să apelăm la un principiu nematerial: „într-un cuvînt, conchide Rousseau, orice mișcare care nu este produsă de o alta nu poate veni decît de la un act spontan, voluntar"[139].

Este important să reținem că pentru a-și apăra poziția greșită despre raportul dintre materie și mișcare, Rousseau mai putea face apel la observație și experiență, care erau încă destul de lacunare pentru a da cîștig de cauză materialismului.

---

[134] Vezi, Aristotel, *Fizica,* Editura științifică, București, 1966, pp. 160—163.
[135] Vezi, Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei,* Vol. I, pp. 240—259.
[136] K. Marx, Fr. Engels, *Sfînta familie,* în: *Opere,* ed. cit., Vol. 2, p. 143.
[137] Holbach, *Sistemul naturii,* pp. 59, 62.
[138] J. J. Rousseau, *Émile,* T. II, Paris, Ernest Flammarion, Editeur, p. 17.
[139] Idem, *ibid.,* p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

Printre filozofii premarxişti care au o contribuţie importantă la punerea şi rezolvarea unor probleme importante privind mişcarea se numără de asemenea Leibniz şi Hegel. Leibniz a arătat că între atributele esenţiale ale substanţei se află şi „forţa activă", capacitatea de acţiune, adică mişcarea. „Prin urmare, scrie Feuerbach, substanţa corporală este pentru Leibniz nu numai o masă întinsă, moartă şi pusă în mişcare din afară, ca la Descartes, ci are în sine, *în calitate de substanţă,* o forţă activă, principiul activităţii care nu cunoaşte repaus"[140].

Despre meritele lui Hegel în fundamentarea dialecticii ca teorie a mişcării s-a vorbit într-un alt capitol, astfel că nu mai trebuie insistat aici.

În concluzie la cele arătate pînă acum, trebuie subliniat că în pofida multor idei remarcabile, concepţiile materialiştilor şi ale filozofilor premarxişti în general, despre mişcare sînt, în ansamblu, nesatisfăcătoare.

Slaba dezvoltare a ştiinţei a făcut ca poziţia materialistă să nu poată fi temeinic argumentată, ca tezele materialiste despre esenţa mişcării despre formele ei etc., să fie simpliste, unilaterale, mai ales în raport cu unele concepţii idealiste. În afară de puţine excepţii, materialiştii au redus mişcarea la schimbarea locului corpurilor în spaţiu (mişcarea mecanică), schimbarea calitativă — la schimbarea cantitativă (creştere sau descreştere), dezvoltarea — la mişcarea în cerc. În concepţia materialiştilor premarxişti, schimbarea (calitativă) şi dezvoltarea erau înţelese doar ca aspecte exterioare, aparente, ale mişcării mecanice. În ultima instanţă, toate schimbările se reduceau la asocierea şi disocierea atomilor, la creşterea sau descreşterea numărului lor într-o formaţie, la schimbarea poziţiei lor în cadrul acesteia etc. materia fiind în sine „nealterabilă", invariabilă. Materialiştii premarxişti n-au înţeles rolul contradicţiei, al luptei contrariilor ca izvor al schimbării şi al dezvoltării lucrurilor.

Sintetizînd rezultatele dezvoltării filozofiei, ale practicii social-istorice, dezvăluind implicaţiile filozofice ale realizărilor ştiinţei moderne, Marx, Engels, Lenin au elaborat o serie de teze care stau la baza concepţiei materialist-dialectice despre mişcare.

Înainte de toate trebuie să subliniem că în filozofia marxist-leninistă, prin mişcare se înţelege nu numai mişcarea mecanică, ci orice fel de schimbare, de orice natură ar fi aceasta. „Mişcarea, în înţelesul cel mai general al cuvîntului; arată Enges, concepută ca mod de existenţă a materiei, ca atribut inerent acesteia, cuprinde *toate schimbările şi procesele care au loc în Univers,* începînd cu simpla deplasare şi pînă la gîndire"[141].

Materialismul dialectic a rezolvat, de asemenea, problema raportului dintre materie şi mişcare, confirmînd unitatea lor, legătura lor indisolubilă. Criticîndu-i pe materialiştii mecanicişti, pentru că susţineau că mişcarea mecanică este forma de bază a mişcării, închizîndu-şi astfel singura posibilitate de a înţelege adevărata legătură dintre mişcare şi materie, Engels scria: *„Mişcarea este modul de existenţă a materiei.* Niciodată şi nicăieri n-a existat materia fără mişcare şi nici nu poate să

---

[140] L. Feuerbach, *Expunerea, analiza şi critica filozofiei lui Leibniz,* în: *Opere,* Vol. IV, Stuttgart, 1910, p. 45; apud, V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* Editura de stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1956, p. 308.

[141] Fr. Engels, *Dialectica naturii, ed. cit.,* p. 374, subl. ns.

Scanned with OKEN Scanner

existe... Materia poate fi tot atît de puțin concepută fără mișcare, ca și mișcarea fără materie. De aceea mișcarea, ca și materia însăși, nu poate fi nici creată, nici distrusă...; mișcarea poate să fie numai transmisă..."

„O stare lipsită de mișcare a materiei se dovedește deci a fi o reprezentare dintre cele mai găunoase și mai insipide, o pură halucinație[142].

Într-un alt loc din opera sa Engels subliniază și mai tare unitatea dintre materie și mișcare, scriind: „Mișcarea este forma de existență a materiei, prin urmare, *mai mult decît o simplă însușire a ei*.. Așadar nici mișcarea ca atare, nici vreuna dintre formele ei... nu pot fi separate de materie, nu-i pot fi opuse ca ceva... străin de ea, fără a se ajunge la o absurditate"[143].

Materialismul dialectic respinge ideea unei substanțe sau esențe absolut invariabile, inerte. Materia, realitatea obiectivă, implică, desigur, și momente de invariabilitate, dar ea, nu este o entitate invariabilă; dimpotrivă, mișcarea, schimbarea, activitatea sînt inseparabile de ea. „Tot ce există, tot ce trăiește scrie Marx, nu există, nu trăiește decît, printr-o mișcare oarecare... neschimbătoare este numai abstracția mișcării — mors immortalis[144].

Ceea ce Hegel spunea despre focul lui Heraclit și anume că este „absolută activitate, absolută diferență în sine însăși, care se pune nimicindu-se fără încetare"[145], se potrivește întru totul materiei, considerate în unitatea ei indisolubilă cu mișcarea. Nu întîmplător a văzut Lenin în reprezentarea lui Heraclit despre natură ca „un foc veșnic viu", o bună expunere a materialismului dialectic, iar Heisenberg — o idee confirmată de știința contemporană.

Dacă mișcarea reprezintă modul de existență a materiei, înseamnă că ea este dată odată cu materia, respectiv, că ea nu poate fi nici creată, nici distrusă, iar problema privind originea mișcării în general, este o problemă tot atît de falsă și insolubilă ca și problema originii materiei, a existenței.

Pentru o formă concretă de mișcare care izvorăște, provine, dintr-o altă formă concretă de mișcare nu este lipsită de sens întrebarea privitoare la izvorul sau originea ei. Ca mod de existență a materiei, însă, mișcarea este veșnică, fără început și fără sfîrșit, ca și materia: „...știm din experiență și din teorie, scrie Engels, că atît materia, cît și modul ei de existență — mișcarea — nu pot fi create și, prin urmare *sînt propriile lor cauze finale*;..."[146].

Deci, fundamentul tezei materialismului dialectic privind unitatea dintre materie și mișcare, indestructibilitatea și universalitatea mișcării, este experiența și teoria, cu alte cuvinte, practica socială și știința.

Dacă vechii materialiști se puteau bizui rareori pe cunoștințe științifice pentru a-și întemeia teza privitoare la unitatea dintre materie

---

[142] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, *ed. cit.*, p.p. 58—59.
[143] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, *ed. cit.*, p. 614, subl. ns.
[144] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 4, Editura politică, București, 1958, pp. 127 și 130.
[145] Hegel, *Jenanser Realphilosophie*, *I.*, *Die Vorlesungen von 1803/04*, Leipzig, 1932, S. 47; apud. G. Stiehler, *Die Dialektik*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, *ed. cit.*, p. 70.
[146] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, *ed. cit.*, p. 551, subl. ns.

și mișcare, astăzi, dimpotrivă, întreaga dezvoltare a științei, toate datele ei fundamentale vin în sprijinul concepției materialist-dialectice, demonstrează legătura organică dintre ele.

Mutația produsă în relația dintre filozofie și știință în această privință se reflectă în ideia formulată de Ph. Frank, un bun cunoscător al științei contemporane, care afirmă că teoria mișcării este o teorie de bază pentru toate științele[147]. Faptul că el se referă la mișcarea mecanică nu afectează sensul general al afirmației.

Pentru fizica modernă, de exemplu, stările de bază ale materiei cunoscute pînă în prezent — substanța, cîmpul, plasma — sînt realități profund dinamice, procesuale și nu stări sau formațiuni inerte, ca atomii sau „materiile primare" din vechile concepții filozofice. Mai sus s-a arătat că particulele elementare nu sînt entități invariabile, ci *procese*. Ele se caracterizează, într-adevăr, printr-o serie de proprietăți invariante (masa, sarcina, momentul cinetic etc.), dar, în fond, sînt procese complexe. La fel cum volumul constant al unui balon umplut cu gaz, aflat sub presiune, rezultă din ciocnirea moleculelor gazului de pereții balonului, adică dintr-un fenomen profund dinamic, inconstant, nucleele, moleculele, macromoleculele etc. se caracterizează și ele prin proprietăți constante determinate de un „substrat" dinamic. A trecut timpul, scrie G. Bachelard, cînd pentru a explica raporturile dintre neutron și proton din interiorul nucleului atomic, oamenii de știință se adresau explicațiilor pur topologice și articulațiilor pur geometrice. Ei știu că esența realului este dinamică și nu geometrică, cu alte cuvinte, că raporturile dintre nucleoni sînt de *interacțiune* și nu doar de *juxtapunere*. „Noi revenim fără încetare la un aspect esențialmente dinamic al realului"[148].

Într-un paragraf anterior s-a insistat asupra ideii că știința contemporană nu este șozistă, în sensul că ea nu studiază lucruri compacte, lipsite de structură. Acum se poate adăuga că ea nu este șozistă și în sensul că nu studiază lucruri inerte, obiecte statice, ci fenomene (procese). Deosebirea dintre obiect (static) și fenomen (dinamic), întemeiată pe experiența comună este, dealtfel, nu numai relativă, ci, mai ales, superficială. Obiectele pe care le considerăm statice, sînt, în fond, profund dinamice. Chiar și forma lor este doar în aparență imobilă, statică, invariantă.

La datele științelor menționate mai înainte, se asociază datele cibernetici și ale teoriei sistemelor în general, pentru a întări ideea dinamismului materiei. În univers, neexistînd și neputînd exista sisteme izolate, nu există și nu pot exista nici sisteme invariabile[149]. Cibernetica pledează pentru înlocuirea cuplului de noțiuni lucru-proprietate, care maschează natura dinamică a realității, cu cuplul sistem-funcție care o exprimă mai bine. „Proprietățile atribuite în mod obișnuit fiecărui lucru, scrie în acest sens un specialist contemporan, sînt în ultimă analiză, denumiri pentru comportarea lui"[150].

Perspectiva structural-sistemică a științei contemporane se împletește, deci, cu perspectiva dinamică. Considerată din aceste două perspective

---

[147] Ph. Frank, *op. cit.*, pag. 170.

[148] G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, 2e ed., P.U.F., Paris, 1965, p. 129.

[149] Vezi, P. Apostol, *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, p. 189.

[150] Vezi, Ross Ashby, *Introducere în cibernetică*, motto la partea I a lucrării.

Scanned with OKEN Scanner

conjugate între ele, chiar și stabilitatea calitativă a obiectelor, mai bine zis, a sistemelor, nu se explică prin absența mișcării, ci printr-un raport determinat între factorii invarianți (structura) și factorii variabili, în fiecare caz în parte.

Cea mai importantă descoperire a științei moderne, cu consecințe revoluționare asupra ideilor filozofice despre esența materiei, despre unitatea dintre materie și mișcare este descoperirea făcută de Einstein că energia este o proprietate fundamentală a materiei, cum se vede din formula: $E = mc^2$. Deci materia, în natura ei profundă, intimă este inseparabilă de mișcare, de acțiune, „ea posedă inerție și greutate în proporție cu energia pe care o conține..."[151]. Inerția nu este deci un indiciu de absență a mișcării.

Înainte de descoperirea lui Einstein, arată Bachelard, se putea spune că materia are energie, ca și cum energia ar fi atașată de materie la fel cum un cal este înhămat la o căruță. Un asemenea mod de a înțelege raportul dintre materie și energie presupune o concepție greșită despre materie, potrivit căreia, *în sine,* materia este inertă, mișcarea fiind o însușire tranzitivă a ei, pe care ea poate în anumite condiții, să o dobîndească, iar în altele, să o piardă. Acest materialism al materiei lipsite de energie internă, al materiei inerte este absolut necorespunzător datelor noi ale științei[152]. Într-un anumit sens se poate spune că în știința contemporană energia joacă rolul pe care în vechea filozofie l-a avut „lucrul în sine", „numenul"; ea este suportul veritabil al fenomenului, în sensul că considerațiile dinamice la baza cărora se află noțiunea de energie, îndeplinesc o funcție explicativă esențială. După ce *a descris* fenomenul, omul de știință apelează la energie pentru *a-l înțelege și explica.* Așadar, pentru a sublinia *unitatea internă* dintre materie și energie, putem să spunem că materia *este* energie sau că „existența este energie și energia este existență"[153].

O asemenea afirmație nu are nimic comun cu ideea absurdă că existența este mișcare pură, mișcare fără ca ceva să se miște sau că materia este un „subiect" lipsit de conținut pentru predicatul „a se mișca". Existența, materia este energie în sensul că tot ce există, există numai în mișcare, ca proces.

Descoperirea lui Einstein confirmă ideea lui Engels, exprimată cu aproape un secol în urmă, că a cunoaște materia însăși înseamnă a cunoaște formele de mișcare a materiei[154]. La rîndul lui, Lenin a insistat mult asupra faptului că „materialistul dialectician nu numai că vede în mișcare o însușire indisolubilă a materiei, dar *el respinge totodată concepția simplistă despre mișcare* etc."[155]. Prin „concepția simplistă despre mișcare", Lenin înțelege desigur, materialismul mecanicist, metafizic, pentru care materia este o substanță inertă, iar mișcarea este admisă numai ca o proprietate *exterioară* și *tranzitivă*, ceea ce înseamnă că materia poate exista și fără ea.

Cu un secol în urmă, Marx afirma că există o singură știință: *istoria,* voind să sublinieze astfel că sarcina tuturor științelor este analiza obiectului lor, din punctul de vedere al istoriei acestuia, al genezei și al evo-

---

[151] P. Langevin, *Gîndire și acțiune*, p. 54.
[152] V. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, cap. V.
[153] *Ibidem*, p. 177, subl. ns.
[154] *Dialectica naturii*, p. 533.
[155] *Materialism și empiriocriticism*, p. 264, subl. ns

Scanned with OKEN Scanner

luției sale[156]. Această idee, care putea să pară hazardată pe vremea lui Marx, a devenit în epoca noastră un loc comun, după cum rezultă din părerile exprimate de oamenii de știință menționați în continuare: „... materia are o istorie obiectivă, scrie J. P. Vigier. Se știe că această idee a istoriei reale nu a încetat să progreseze în știință. Nu numai că a cuprins biologia dar a invadat totul: fizica globului, materia microscopică, galaxia, toate au o istorie ...“[157]. În același sens se exprimă și biologul englez J. Huxley: „Oricum ar fi, scrie el, a devenit clar că întreaga realitate *este*, în sensul cel mai strict al cuvîntului, evoluție — sau cel puțin, că evoluția este un proces universal, care acționează în același mod în galaxii și în stele, în fizică și în chimie, în geologie și în biologie, în comportamentul animalelor și în cel uman“[158]. La fel de categoric subliniază și L. Sebag că „nimic nu există decît în timp și istoria este prezentă peste tot“[159]. Dintre filozofii nemarxiști care recunosc că știința concordă cu teza materialismului dialectic privind devenirea generală se numără și Theilard de Chardin. „Astăzi, afirmă el, cunoașterea pozitivă a lucrurilor se identifică cu studiul dezvoltării lor“[160]. Filozoful francez își susține punctul de vedere pe faptul că ideea de spațiu-timp, care are un rol fundamental în fizica modernă, a pus capăt înțelegerii fixiste a Universului. La baza acestuia se află nu „puncte“ invariabile ci evenimente, în așa fel, că „în această perspectivă nouă lumea apare ca o masă aflată în transformare“[161].

Printre cuceririle științei moderne care atestă ideea lui Marx și a oamenilor de știință menționați mai înainte, se numără datele cosmogoniei cu privire la geneza și evoluția actualei configurații a Universului cunoscut, cele ale fizicii și chimiei despre condițiile constituirii elementelor chimice și substanțelor complexe, ale geologiei privind formarea rocilor și a scoarței terestre etc. Nici o formă de existență a materiei nu mai este considerată astăzi, ca ceva dat din totdeauna, ca nefiind rezultatul unui proces de evoluție determinat, al istoriei, în înțelesul general al cuvîntului. Acesta este sensul pozitiv, rațional, al aserțiunii savanților contemporani despre „crearea“ materiei, aserțiuni care nu trebuie să ne sperie și să ne facă să-i acuzăm pe autorii lor de idealism și misticism[162]. Ideea de *creație* nu conține, în acest caz, nimic idealist sau mistic. Dimpotrivă, ea are o semnificație profund dialectică de care ne dăm repede seama comparînd textele respective din lucrările lui Hoyle, Bondi, Jordan, cu cele ale lui Marx scrise cu peste un secol în urmă[163].

„Totul în cosmos este înzestrat cu viață și activitate, susține filozoful personalist Flewelling. A trăi înseamnă a acționa, a crea, iar creația este exclusiv funcția personalității“. Ideea că lumea este „o persoană“, proprie concepției personaliste, reprezintă, desigur, o aberație, în schimb aceea că mișcarea are în genere un caracter creator, că ea constă în producerea noului și nu poate fi redusă la o simplă repetare, la o mono-

---

[156] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, p. 18.
[157] Vezi, *Dialectica marxistă și științele moderne*, Editura politică, București, 1962, p.p. 209—210.
[158] *Știință și sinteză*, Editura politică, București, 1969, p. 79. Vezi și pp. 66 și 344.
[159] Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Payot, Paris, 1964, p. 242.
[160] Th. de Chardin, *Oeuvres*, Paris, Editions du Seuil, 1955, t. 1, p. 41.
[161] *Ibid.*, p. 42.
[162] Vezi, Max Born, *op. cit.*, p.p. 165—166.
[163] Vezi, K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, p. 584.

tonă „veşnică întoarcere“ este incontestabil adevărată şi conformă cu datele ştiinţei. Deja în secolul trecut, chimistul Ch. Gerhardt sublinia în acest sens că: „... gazul care luminează străzile noastre *nu preexistă* în cărbunele de pămînt din care este preparat. Din lemn sau din amidon, industria produce zahăr: din zahăr — alcool; din alcool — oţet; şi cu toate acestea, *nu există nici zahăr în vin sau amidon, nici alcool în zahăr, nici oţet în alcool*“[164]. Comentînd acest pasaj, Bachelard, la rîndul său, subliniază: „... chimia propriu-zisă se află în metamorfoze, *în generările materiei* ...“[165]. Filozoful francez face însă o greşeală cînd consideră că chimia se deosebeşte de fizică, prin aceea că fizica priveşte fenomenele doar în persistenţa lor, în invariabilitatea lor. Fără a mai vorbi de „metamorfoza“ particulelor elementare în cursul transformării lor reciproce, de aceea a „materiei“ şi „luminii“, în aceeaşi situaţie, trebuie să avem în vedere că, pentru fizica modernă, chiar şi simpla deplasare nu este doar un transport al acestora dintr-un loc în altul, ci un proces complex de interacţiune cu cîmpul, care comportă, desigur, „metamorfoze“. Deplasarea, ca şi stabilitatea calitativă presupun o întrepătrundere a variabilităţii cu invariabilitatea. Dealtfel, însuşi Bachelard formulează, cu cîteva rînduri mai departe, unele rezerve cu privire la ceea ce spusese mai înainte în legătură cu specificul fizicii ca ştiinţă despre permanent.

Reţinerea lui Bachelard de a recunoaşte devenirea Universului este de asemenea nejustificată[166]. Devenirea nu înseamnă progres, evoluţie ascendentă, ci doar transformare, trecere de la ceva la altceva. Or, aceasta este confirmată de toate datele pe care le avem despre realitatea obiectivă. Numai pentru a putea vorbi de *progres*, ar trebui să avem o cunoaştere completă, exhaustivă a Universului, ceea ce nu avem şi întrucît nu vom avea niciodată (o cunoaştere exhaustivă a infinitului fiind un nonsens), noţiunea de progres este inaplicabilă Universului luat în întregul lui. Noţiunea de devenire, însă, are un statut cu totul diferit, astfel că ea poate fi extinsă la întregul Univers, chiar în condiţiile în care nu avem decît o cunoaştere parţială a acestuia, conform normelor inducţiei incomplete, amplificatoare.

De o deosebită importanţă sînt descoperirile unor ştiinţe ca psihologia, epistemologia ş.a., care au evidenţiat caracterul evolutiv al structurilor logice, considerate multă vreme, pe baza unor argumente greu de respins, ca date o dată pentru totdeauna. Dealtfel, mai există şi în zilele noastre teorii care susţin imobilismul acestor structuri, atribuindu-le în acelaşi timp, un rol determinant faţă de structurile realului, în primul rînd, faţă de cele ale realităţii sociale. Din această categorie fac parte unele variante ale structuralismului aplicat în logică, psihologie, lingvistică, etnologie. Împotriva lor se ridică însă reprezentanţii structuralismului genetic ca J. Piaget, L. Goldmann ş.a., imputîndu-le, pe bună dreptate că-şi dau „logica şi matematica ca şi cum ele nu ar depinde de nici o geneză“[167] şi ignorînd faptul că „esenţa adevărului este solidară cu creşterea lui“[168], adică, cu devenirea lui. Aşadar, a gîndi realitatea în devenirea ei şi cu ajutorul unor concepte suple, elastice aflate şi ele

---

[164] Apud, G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, p. 34, subl. ns.
[165] *Ibid.* Vezi şi p. 192.
[166] G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 220.
[167] J. Piaget, *Introduction à l'épistemologie*, Vol. 2, p.p. 313—314.
[168] G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, p. 2.

Scanned with OKEN Scanner

în devenire este una din cerințele fundamentale ale cunoașterii științifice moderne.

Pornind de la cel de-al doilea principiu al termodinamicii, R. Em. Clausius și W. Thompson (Lordul Kelwin) au emis ideea că în Univers ar avea loc un proces de dispersie continuă și de transformare ireversibilă a tuturor formelor de energie în căldură, de egalizare a temperaturilor, astfel că, în cele din urmă, Universul va trebui să ajungă la o stare de echilibru termodinamic în care toate formele de energie, în afară de energia calorică, vor fi dispărut. Entropia Universului va ajunge la maximum și atunci toate procesele macrocosmice vor înceta, va surveni „moartea termică" a universului (Wärmetod).

Teoria „morții termice" a fost susținută și în secolul nostru de unii oameni de știință printre care se numără și astronomii englezi J. Jeans și A. Eddington. „Mai devreme sau mai tîrziu, scrie Jeans, ultimul erg de energie va atinge ultima treaptă a stării sale utile și în acel moment Universul va pierde întreaga sa activitate; întreaga cantitate de energie din Univers, e adevărat, nu va fi nimicită, dar această energie nu va mai fi capabilă de nici o transformare; ea va fi tot atît de puțin capabilă să însuflețească Universul, pe cît de puțin capabilă este apa dintr-o baltă stătută să pună în mișcare roata unei mori. Universul va fi mort, deși, poate încă înzestrat cu căldură"[169].

Reprezentanții misticismului nu au întîrziat să tragă concluziile corespunzătoare din această pretinsă teorie științifică. „Legea entropiei, susținea, de exemplu, Papa Pius al XII-lea, ne-a dat convingerea că procesele naturale spontane sînt legate totdeauna de o anumită pierdere de energie liberă utilizabilă, de unde rezultă că într-un sistem material închis, în cele din urmă, aceste procese vor înceta cîndva la scară macroscopică. Această necesitate tristă... este o mărturie elocventă a existenței Ființei Necesare"[170].

Numeroși savanți — Boltzmann, Plank, Smoluchowski ș.a. — s-au pronunțat împotriva ipotezei „morții termice" a Universului, aducînd argumente teoretice și experimentale, dintre care cel mai important este acela că susnumita teorie se bazează pe extrapolarea nelegitimă a unui principiu valabil numai pentru sistemele finite și izolate. Un alt argument important împotriva teoriei morții termice este acela că principiul entropiei nu are valabilitate în domeniul fenomenelor microcosmice.

Datele științei contemporane cu privire la apariția continuă în Univers a noi formațiuni stelare vin și ele împotriva ipotezei lui Clausius, întrucît ele demonstrează că materia posedă capacitatea de a concentra energia și de a transforma căldura dispersată, în alte forme de energie[171].

Foarte justă este critica făcută teoriei morții termice de către Engels, din punct de vedere filozofic. „A spune că materia, în toată existența ei nemărginită în timp, scrie el, are numai o singură dată și pentru o perioadă infimă în comparație cu eternitatea ei, posibilitatea de a diferența mișcarea și de a desfășura astfel întreaga bogăție a acestei mișcări și că înainte și după aceea ea rămîne veșnic mărginită la simpla schimbare a locului înseamnă a susține că materia e pieritoare și mișcarea trecă-

---

[169] J. Jeans, *L'Univers*, Paris, 1930, p. 267.

[170] Apud, W. Kraewski, *Marian Smoluchowski și atomistica științifică*, în: *Voprosî filosofii*, nr. 4/1956.

[171] Vezi, S. T. Meliuhin, *Problema finitului și infinitului*, p.p. 220—228.

toare. Indestructibilitatea mișcării nu trebuie concepută numai cantitativ ci și calitativ; o materie a cărei schimbare pur mecanică a locului include, ce e drept, posibilitatea de a se transforma — în condiții favorabile — în căldură, electricitate, acțiune chimică, viață, dar care nu este în stare să genereze ea însăși aceste condiții este o materie care *a pierdut din mișcarea ei*. O mișcare care a pierdut capacitatea de a trece în diferitele forme ce-i sînt inerente mai are, ce-i drept, încă dynamis, dar nu mai are energia și este, ca atare, parțial distrusă. Dar și una și alta sînt de neconceput"[172].

Sarcina de a rezolva problema circuitului energiei în Univers revine științei, nu filozofiei, și are un caracter interdisciplinar. Din punct de vedere filozofic, pentru a respinge ipoteza morții termice este de ajuns constatarea incompatibilității ei cu infinitatea în timp și în spațiu a materiei, a implicațiilor ei creaționiste ș.a.m.d.[173].

O semnificație filozofică mai complexă și cu caracter mult mai actual decît ipoteza lui Clausius — Thomson, are *energetismul*. Prin unele dintre variantele sale, energetismul încearcă și el să rupă mișcarea de materie și să înlăture noțiunea de materie din știință pentru a o înlocui cu aceea de energie. Reprezentanții acestei variante idealiste a energetismului se bazează pe interpretarea denaturată a legii lui Einstein ($E = mc^2$), a așa zisului „defect de masă", a transformării substanței în radiație și a altor descoperiri științifice.

Inițial, energetismul a fost legat de „criza fizicii" de la sfîrșitul secolului trecut și, în primul rînd, de dificultățile teoretice de care se izbea atomistica, mai ales prin teoria cinetică a gazelor, în confruntarea ei cu termodinamica, aflată în fruntea progresului științific și în deplină concordanță cu experiența.

În esență este vorba de *reversibilitatea* fenomenelor mecanice incompatibilă cu *ireversibilitatea* fenomenelor termice, așa cum era admisă pe atunci. În prefața la volumul al doilea al lucrării sale *Prelegeri de teoria gazelor*, apărut în 1898, Boltzmann scria că el încearcă să salveze teoria cinetică de uitare completă, ceea ce arată limpede cît de gravă era situația pentru această teorie și, implicit, pentru atomistică în general[174]. Împotriva atomisticii se pronunțau numeroși savanți de prestigiu ca Mach, Pearson, Ward, Poincaré, Duhem, Stallo, Ostwald, Helm ș.a.

Pentru a ieși din această situație, energetiștii au propus reconstrucția teoretică a științei, în primul rînd, a fizicii, cu ajutorul noțiunii de energie. Energia trebuia să fie considerată principiul unic al tuturor fenomenelor naturii, iar faptul că acestea pot fi prezentate ca manifestări ale energiei „se poate explica cel mai ușor, susținea Ostwald, prin aceea că tocmai procesele conștiinței noastre sînt ele însele procese energetice și că ele imprimă această însușire a lor tuturor fenomenelor exterioare"[175].

În scopul realizării programului energetist, Ostwald a încercat să scrie un manual de chimie fără să pomenească, în mod ostentativ, de atomi și molecule, iar Helm și-a propus să deducă întreaga mecanică din integrala energiei (volumul corpurilor, masa, gravitația — toate trebuiau explicate

---

[172] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 344.
[173] S. T. Meliuhin, *op. cit.*, p.p. 220—228.
[174] Vezi și afirmația făcută de Ostwald în aceeași perioadă că, peste puțin timp, atomul nu va mai putea fi găsit decît în praful bibliotecilor.
[175] W. Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 2. aufl., Leipzig, 1902, p. 394.

Scanned with OKEN Scanner

prin energie, reduse la aceasta). Ambele tentative au eșuat și odată cu ele întreg programul energetist. În 1908, Ostwald, cu onestitatea unui adevărat om de știință, a recunoscut triumful atomisticii și legitimitatea ei.

O altă variantă cu accente idealiste a energetismului a apărut în legătură cu teoria relativității (legea lui Einstein) și cu procesele de transformare a „materiei" în „energie" și viceversa. „Particulele de materie cedează una după alta energia lor, scria Eddington, și *trec în neființă*[176], iar colegul său Jeans, adresîndu-se cititorilor lui, afirma că „Universul în ansamblul său *este acum mai puțin material* decît atunci cînd ați început să citiți această carte"[177].

Transformarea substanței în radiație este, deci, interpretată ca *dematerializare*, iar procesul invers ca *materializare*, aceasta pentru că în limbajul fizicienilor substanța se mai numește și „materie". Existența unei înclinații spre idealism la Jeans, Eddington și la alți energetiști nu se poate, desigur, pune la îndoială. Totuși în marea majoritate a cazurilor trebuie să ținem seama de recomandarea pe care ne-o face P. Langevin: „Nu trebuie să dăm un sens prea literal acestor expresii de materializare și dematerializare, scrie el, care indică doar treceri de la o stare materială la alta"[178].

Ignorînd materialismul dialectic, energetiștii folosesc de obicei un limbaj neadecvat, derutant. Prin materie, de exemplu, ei înțeleg în mod curent substanță, corp, tot ce are masă de repaus, tot ce este ponderabil, spre deosebire de radiație, cîmp, lumină, care constituie energia. În concepția lor însă energia este tot atît de reală și de obiectivă ca și „materia". Prin urmare, expresiile „materializare" și „dematerializare" folosite în mod frecvent de energetiști și de fizicienii contemporani în general, înseamnă de fapt trecerea de la o stare a materiei, în accepția filozofică a termenului, la alta, de exemplu de la radiație (lumină, cîmp) la substanță și viceversa, dar nicidecum trecerea de la materie la ceva nematerial și invers. În cele mai multe cazuri, energetiștii sînt mai aproape de materialismul dialectic decît adversarii lor, care, de regulă, apără materialismul mecanicist.

Împotriva acestui materialism al substanței inerte și al mișcării mecanice se ridică cei mai mulți dintre reprezentanții contemporani ai energetismului, subliniind *esența dinamică a materiei*. Neînțelegerea acestui rol esențial al energetismului în știința contemporană poate face ca atitudinea critică față de el să aibă, în raport cu cerințele dezvoltării științei, o semnificație negativă, conservatoare. Afirmația energetiștilor că realitatea obiectivă este, în ultimă instanță, energie și nu materie, înseamnă, de fapt, că mișcarea și acțiunea sînt determinări mai profunde ale existenței, decît repausul și inerția.

Printre reprezentanții acestei variante a energetismului poate fi socotit, de ex., W. Heisenberg, care, după ce afirmă, într-una dintre lucrările sale, că fizica de astăzi a înfăptuit idealul filozofic formulat încă de Thales și anume acela de a reduce lumea la o singură substanță fundamentală, scrie: „Dacă e să dăm acestei substanțe un nume, atunci nu putem să o numim decît energie. Dar această substanță — energia — poate exista sub diferite forme... Dintre formele de bază ale energiei,

---

[176] A. Eddington, *Stele și atomi*, Ed. în limba rusă, 1928, p. 121, subl. ns.
[177] J. Jeans, *Mișcarea lumilor*, Ed. în limba rusă, 1933, p. 142, s.n.
[178] P. Langevin, *Gîndire și acțiune*, p. 19.

trei se disting printr-o stabilitate deosebită: electronii, protonii și neutronii. Materia în sensul propriu al cuvîntului este constituită din aceste trei forme de energie, la ele fiind necesar să se adauge întotdeauna energia mișcării ... Varietatea fenomenelor din lumea noastră este creată ... din varietatea formelor de manifestare a energiei"[179].

După cum se poate vedea din acest text, energetismul lui Heisenberg nu conține nici o fărîmă de idealism și se înscrie, în deplină cunoștință de cauză, în continuarea tradiției materialiste inaugurate de Thales cu două milenii în urmă. Noțiunea de energie este, pentru marele savant, echivalentul modern, științific, al noțiunii de substanță fundamentală așa cum o înțelegea Thales, în timp ce noțiunea de materie desemnează doar anumite forme particulare de manifestare a acestei substanțe fundamentale, evident, de natură materială (în sens filozofic).

În ceea ce privește pe reprezentanții variantei idealiste a energetismului, aceștia fie că dau termenului de energie un sens spiritualist, mistic, fie că îi atribuie un rol pur metodologic, convențional, în știință, contestîndu-i orice semnificație obiectivă. Criticîndu-i, Lenin a scos în evidență maniera subtilă în care se încearcă promovarea idealismului prin intermediul energetismului. La afirmația că energia trebuie să aibă un purtător material, Ostwald a ripostat subliniind că acest lucru nu este necesar, deoarece natura nu este obligată să fie alcătuită din subiect și predicat. „În realitate — scrie Lenin — eliminarea mintală din „natură" a materiei, ca „subiect" nu înseamnă decît admiterea tacită a *gîndirii* ca „subiect" (deci ca element primordial, ca punct de plecare; independent de materie) în domeniul filozofiei". Ostwald a încercat să ocolească alternativa filozofică inevitabilă dintre materialism și idealism, utilizînd cuvîntul energie într-un sens imprecis. „Dacă energia este mișcare — arată Lenin —, n-ați făcut decît să deplasați dificultatea de la subiect la predicat, n-ați făcut decît să transformați problema: oare natura se află în mișcare? în problema: oare energia este materială? Oare transformarea energiei are loc în afara conștiinței mele, independent de om și de omenire, sau toate acestea nu sînt decît idei, simboluri, semne convenționale etc?[180]. Deci, din punctul de vedere al materialismului dialectic esențial este ca energia să fie înțeleasă ca o determinare a existenței, ca transformările energetice să fie considerate procese reale, cu alte cuvinte, ca termenului de energie să i se recunoască o semnificație obiectivă, ceea ce se și întîmplă astăzi la marea majoritate a oamenilor de știință. Chiar și Oswald, cum remarcă Lenin însuși, înțelegea „într-o mulțime de cazuri, dacă nu chiar în enorma majoritate a cazurilor, prin cuvîntul energie mișcarea *materială*"[181].

În concluzie, la această discuție trebuie arătat că problema evoluției energiei în Univers este foarte dificilă și nu a fost încă rezolvată de către oamenii de știință. Există numeroase concepții asupra căilor de rezolvare a ei, fără ca vreuna dintre ele să fi întrunit acordul majorității specialiștilor. Cert este însă că această rezolvare iese din cadrul termodinamicii, ca și al teoriei molecular cinetice a materiei. Este posibil ca în procesele care duc la concentrarea materiei și energiei rolul preponderent să-l aibă fenomenele de radioactivitate, transformarea particulelor elementare și

---

[179] W. Heisenberg, *Filosofskie problemî atomnoi fiziki*, Izd. inostronnii literaturî, 1953, pp. 98—99.

[180] *Materialism și empiriocriticism*, p.p. 264—265.

[181] *Ibidem*, p. 266.

Scanned with OKEN Scanner

altele. „Dacă respingem minunile și mistica, arată pe bună dreptate, savantul polonez W. Kraewski, ajungem în mod inevitabil, la concluzia că în natură trebuie să existe anumite procese care să producă o concentrare de energie în unele regiuni ale *universului* pe seama altora“[182].

Așadar, mișcarea este modul de existență a materiei, ea are un caracter absolut. Dar, atunci, există repaus? În ce raport se află mișcarea și repausul?

Nu există mișcare, schimbare, proces care să nu indice momente de repaus, de stabilitate, de echilibru. Orice repaus, însă, așa cum subliniază Engels, în *Anti-Dühring*, nu este decît relativ și are sens numai în raport cu o formă de mișcare determinată. Pentru mișcarea mecanică, ideea de repaus absolut, afirmă Einstein, a fost înlăturată odată cu ideea de spațiu absolut[183]. Semnificația teoriei relativității, din acest punct de vedere este cu atît mai importantă cu cît apariția ei a însemnat încoronarea unui proces de gîndire, care a început în antichitate și care a constat în demonstrarea treptată că nici Pămîntul, nici Soarele, nici „stelele fixe“ și nici un alt corp nu se află în repaus absolut, nu sînt imobile.

Dar nu numai repausul față de mișcarea mecanică, imobilitatea în spațiu este relativă. Stabilitatea calitativă împărtășește aceeași soartă. „Devenirea omului social, ca și aceea a naturii prilejuiește anumite stări de echilibru relativ și momentan; ea dă naștere unor structuri dotate cu o stabilitate provizorie. Aceste stări de stabilitate, aceste structuri, devenirea le readuce în sînul ei; mai curînd sau mai tîrziu, ea le dizolvă și le distruge“[184].

Mișcarea este absolută, iar repausul relativ în sensul că nu există nimic, nici un obiect concret, absolut permanent, etern, invariabil, începînd cu particulele „elementare“ și terminînd cu galaxiile, metagalaxiile și Universul. Pe de altă parte, însă, repausul și mișcarea sînt complementare. Ca imobilitate relativă sau ca echilibru dinamic repausul este un moment esențial al existenței inseparabil de mișcare, schimbare, dezvoltare. Nu există repaus fără mișcare, dar nici mișcare fără repaus.

Concepției materialist-dialectice despre raportul dintre mișcare și repaus i se opune concepția lui H. Bergson, care neagă existența repausului în realitatea obiectivă, punîndu-l pe seama intelectului nostru; creind concepte, acesta introduce în fluxul devenirii absolut continui ce caracterizează existența, momente de discontinuitate, de oprire și stabilitate artificială. Esența realității constă în mobilitate (evoluție)[185], dar intelectul nostru o convertește, o transformă în imobilitate, el fiind îndreptat în mod esențial spre materia inertă[186].

Tendința de a absolutiza mișcarea, negînd repausul, stabilitatea, s-a manifestat uneori și în sînul filozofiei pozitiviste.

Știința, așa cum s-a arătat, concordă cu ideea lui Bergson că realitatea este profund dinamică, dar, totodată, ea infirmă tezele lui despre caracterul nereal al repausului. Între mișcare și repaus, dinamic și static, variabil și invariabil există o unitate indisolubilă.

---

[182] W. Kraewski, *op. cit.*, p.p. 149—150.
[183] A. Einstein, *Comment je vois le monde*, p. 167.
[184] H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, P.U.F., 1966, p. 14.
[185] H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, p. 34.
[186] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1946, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

În universul în care trăim, mișcarea și repausul constituie polii între care pendulează existența.

Concepută ca *invariant al unui ansamblu de transformări*, noțiunea modernă de structură reflectă foarte bine corelația dialectică dintre mișcare și repaus, dintre schimbare și neschimbare, iar valoarea universală a acestei noțiuni pledează în favoarea universalității și, implicit, a caracterului fundamental al relației menționate. Unitatea dintre variantă și invariantă, ca structură a mișcării materiei, prezintă o mare importanță pentru metoda experimentală, respectiv, pentru cunoașterea științifică, cum rezultă și din textul lui W. Heisenberg: „Dacă dorim să studiem *structura* materiei, trebuie să facem experiențe cu aceasta și să o expunem la condițiile cele mai extreme *pentru a studia transformările*, cu speranța de a descoperi care sînt caracteristicile fundamentale ce persistă în pofida schimbărilor aparente“[187].

Dacă avem în vedere nu caracterul dinamic al materiei pur și simplu, ci devenirea ei, ne izbim de aceeași corelație dintre repaus și mișcare subliniată și de Engels în cuvintele: „materia *rămîne veșnic aceeași* în toate transformările ei, ...“[188]. În ceea ce privește știința contemporană, aplicînd metodele ei structuraliste de cercetare și de gîndire ea confirmă, în mod precis și sistematic, ideea lui Engels. Totodată, însă, trebuie subliniat că știința modernă se opune acelei variante de „structuralism static“, reprezentată într-o măsură sau alta de un Lévi-Strauss, Lacan, Foucault ș.a., care concep structura ca un invariant absolut, opunînd-o genezei, evoluției, istoriei[189]. Nu numai că structuralismul și evoluționismul nu se exclud, în metodele și rezultatele științei contemporane privite global, dar ele, dimpotrivă se presupun și se condiționează reciproc. Nu există structură fără geneză, afirmă pe bună dreptate J. Piaget, și nici geneză fără structură[190]. Această reciprocitate a genezei (istoriei, evoluției) și structurii se reflectă în faptul, relevat și de alți savanți și gînditori contemporani ca, de exemplu, Ullmo, Monod și anume că structura unui fenomen poate servi ca bază pentru reconstituirea genezei și evoluției sale. „Astfel, scrie, de pildă, Ullmo, materia are o istorie, ale cărei capitole pot fi ghicite pentru că sistemele care constituie obiectele nu sînt izolate și interacționează, schimbă energia, iar aceste schimburi de energie care transformă structura lor, dau șanse fiecărei structuri stabile, adică fiecărui obiect posibil, de a se forma[191]. Așadar, una este că structuralismul ca metodă „are nevoie ca lucrurile să fie fixe, ca raporturile să fie considerate ca dobîndite *pentru un anumit timp*, deci consolidate“[192] și alta este negarea genezei și evoluției acestora. Prima cerință este firească și corespunde atît naturii lucrurilor cît și exigențelor cunoașterii discursive, a doua este o formă de denaturare a realității prin absolutizarea relativului, prin separarea a ceea ce este inseparabil ș.a.m.d. Sistemele, structura pot fi și sînt în general independente de geneza și de istoria lor (un atom de H este absolut identic cu ceilalți atomi de H, indiferent de condițiile în care s-a format), ceea ce, însă, nu înseamnă că ele, ca realități nemijlocite, nu sînt rezultatul acestora, respectiv, că

---

[187] W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, pp. 194—195.
[188] Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, pp. 344—345, subl. ns.
[189] Vezi și P. Apostol, *op. cit.*, p. 99.
[190] J. Piaget, *Structuralismul*, passim.
[191] J. Ullmo, *Les concepts de la physique contemporaine*, pp. 685—686; Vezi și J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, p. 136.
[192] G. Balandier, în: *Luceafărul*, din 15 iunie 1968.

Scanned with OKEN Scanner

sînt ceva dat, existent în afara devenirii generale. „Marea lecție pe care o comportă studiul genezei — sau al genezelor — este... de a arăta că nu există nici odată începuturi absolute. Cu alte cuvinte, trebuie spus că *totul este geneză*“[193].

La cele de mai sus ar mai rămîne de adăugat că în natură există o geneză *progresivă* a formelor (sistemelor); acestea se condiționează, se presupun unele pe altele într-un mod determinat, univoc. Materia anorganică este o premisă necesară a materiei vii, înaintea hidrocarburilor trebuie să existe carbonul și hidrogenul, înaintea acestora particulele elementare, formele inferioare de viață condiționează apariția și existența formelor superioare. Această relație genetică existentă între formele, sistemele, structurile materiale (și nu numai materiale) reprezintă un argument în plus împotriva concepțiilor care le atribuie acestora un statut de substrat ireductibil al tuturor genezelor și transformărilor.

O altă corelație dialectică inerentă mișcării este aceea dintre absolut și relativ. Fiind absolută ca mod de existență a materiei, mișcarea se manifestă, există, numai sub forme concrete, particulare deci relative. Așadar, printre ideile de bază ale materialismului dialectic se numără și aceea privind *diversitatea calitativă* a mișcării. Spre deosebire de concepțiile materialiste anterioare, materialismul dialectic neagă existența unei singure forme de mișcare a materiei și posibilitatea reducerii tuturor schimbărilor din Univers la ea. Clasicii materialismului dialectic au recunoscut universalitatea mișcării mecanice, cu alte cuvinte, faptul că „orice mișcare este legată de o oarecare deplasare“, fiind „inseparabilă de ea“, dar, totodată, au subliniat cu insistență că acest fapt „nu epuizează nicidecum natura mișcării respective“[194].

Analizînd și interpretînd datele științei din timpul său, Engels a identificat următoarele forme *principale, calitativ deosebite,* de mișcare a materiei: 1) *mișcarea mecanică,* constînd în deplasarea corpurilor cerești și a maselor mai mici; 2) *mișcarea fizică,* constînd în mișcările moleculelor inerente fenomenelor calorice, electromagnetice și optice; 3) *mișcarea chimică,* respectiv, mișcarea proprie atomilor care reprezintă substratul material al proceselor chimice; 4) *mișcarea biologică,* cuprinzînd ansamblul proceselor vitale și reprezentînd modul specific de existență și de manifestare a albuminelor și, în sfîrșit, 5) *mișcarea socială,* constînd în procesul de producție și în succesiunea determinată de el, a formațiunilor sociale. Uneori, Engels tratează și gîndirea ca pe o formă aparte de mișcare[195]. După cum se vede, deosebirea calitativă dintre formele mișcării e condiționată de existența unor forme și niveluri de organizare a materiei caracterizate printr-o dinamică proprie specifică.

Formele calitativ deosebite ale mișcării nu pot fi reduse nici la mișcarea mecanică, dar nici unele la altele. Aceasta nu înseamnă însă că ele circumscriu tot atîtea domenii ale existenței separate în mod absolut unele de altele. Dimpotrivă, Engels subliniază unitatea lor internă, manifestată în posibilitatea transformării lor reciproce și în condiționarea unora de către celelalte, mai precis, a formelor superioare de către cele inferioare[196].

---

[193] J. Piaget, *Epistemologia genetică*, Dacia, Cluj, 1973, p. 7.
[194] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, pp. 374—375, 544, 549.
[195] *Ibidem*, pp. 374 și 545.
[196] *Ibidem*, pp. 382—383, 529, 548.

Scanned with OKEN Scanner

Ideea diversității calitative a mișcării și chiar unele criterii generale stabilite de Engels sînt valabile și astăzi. Clasificarea făcută de el, ca și o parte din criteriile sale trebuie însă reconsiderate corespunzător datelor noi ale științei. După unii autori trebuie să deosebim, de exemplu, formele care exprimă latura exterioară a mișcării (mișcarea mecanică, mișcarea termică, mișcarea cuantică luată ca deplasare) de cele care exprimă particularitățile de structură și interacțiune a diferitelor nivele de organizare a materiei (procese nucleare, atomo-moleculare, gravitaționale etc.). După alții, trebuie să excludem mișcarea mecanică dintre formele de mișcare a materiei deoarece ea nu corespunde nici unei structuri determinate. Mișcarea fizică este, pe de o parte, descompusă în mai multe forme (mișcarea subcuantică, mișcarea cuantică și mișcarea moleculară, între care se intercalează forma chimică sau atomică de mișcarea materiei), iar, pe de altă parte, completată cu așa-zisele forme „megafizice" de mișcare (mișcarea planetară, mișcarea stelară ș.a.). În continuare, la nivelele superioare vin forma biologică și cea socială de mișcare. Există autori care consideră că mișcarea chimică nu constituie o formă aparte de mișcare, ci se subsumează celei fizice, în timp ce alții pretind că trebuie introdusă și forma geologică de mișcare a materiei ș.a.m.d.[197].

Un punct de vedere interesant cu privire la mișcare și formele ei aparține lui Remus Răduleț. Pornind de la ideea că o știință se deosebește de celelalte atunci cînd are „concepte primitive" și „legi specifice" *ireductibile* la conceptele primitive și legile lor, Răduleț prezintă o „listă" de științe distincte și ireductibile (geometria, cinematica, mecanica, teoria căldurii, electromagnetica) după care scrie: „Pe baza acestei prezentări se poate spune că, în fond, în materialismul dialectic se consideră că fiecare din clasele de stări și transformări pentru a căror descriere e nevoie de cîte unul din aceste mănunchiuri succesive de concepte primitive, constituie cîte o anumită *formă de mișcare a materiei* — fiecare din acestea fiind numită *subordonată* formelor de ale căror mănunchiuri de concepte primitive are nevoie formularea integrală a tuturor legilor formei de mișcare considerate"[198].

Concepția materialist-dialectică despre diversitatea calitativă a mișcării este îndreptată împotriva tuturor tendințelor reducționiste, începînd cu mecanicismul și terminînd cu social-darvinismul. În secolul nostru, mecanicismul în sensul strict al cuvîntului, adică însemnînd tendința de a reduce toate formele de mișcare la mișcarea mecanică a dispărut aproape complet, deși nu a trecut prea mult timp de cînd E. Meyerson mai susținea că singurul fapt real este deplasarea lucrurilor în spațiu, iar schimbarea (calitativă) este doar aparentă și întrucît ea implică timpul, trebuie eliminată din știință[199]. În schimb se manifestă numeroase alte tendințe reducționiste ca, de exemplu, aceea de a reduce fenomenele biologice la cele fizico-chimice, fenomenele sociale la cele biologice sau, în sfîrșit, fenomenele psihice la fenomenele fiziologice care au loc pe scoarța cerebrală, de a identifica creierul uman cu „creierul" electronic.

---

[197] Vezi, *Filosofskie voprosî sovremmenoi ucenii o dvijenii v nature*, Leningrad, 1962, p. 57 și urm.; I. Tudosescu și I. Smirnov, *Considerațiuni în legătură cu clasificarea formelor de mișcare*, în: *Revista de Filozofie*, nr. 2, din 1967; H. Laitko, *Philosophische Fragen der Chemie, Einführung in die Problemsituation*, în: *Naturforschung und Weltbild*, pp. 107—128.

[198] Remus Răduleț, *Descoperire, invenție, știință și tehnică în viața socială* (II), în: *Cronica*, din 15 iunie 1968, p. 11.

[199] E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris, Payot, 1927, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

În ceea ce privește prima tendință, foarte frecventă la savanții contemporani, ea se poate observa și la Einstein care afirmă că „legile generale, care servesc ca bază construcțiilor gîndirii fizicianului teoretician, au pretenția de a fi valabile pentru toate evenimentele naturale. Bazîndu-ne pe ele servindu-ne în mod exclusiv de deducții riguros logice ar trebui să ajungem a da o imagine exactă, adică o teorie a fenomenelor naturale, inclusiv cele ale vieții, dacă acest proces de deducție nu ar depăși de departe capacitatea creierului omenesc“[200]. O tendință asemănătoare caracterizează concepția lui E. Schrödinger care susține că „materia vie, cu toate că eludează «legile fizicii» așa cum au fost stabilite pînă acum, poate să implice «alte legi ale fizicii», încă necunoscute, dar care, odată revelate, vor deveni o parte la fel de esențială, a acestei științe ca și primele“[201].

Acești oameni de știință pierd din vedere că dacă la baza vieții stau procese chimice, așa cum la baza acestora stau procese fizice, aceasta nu ne dă dreptul să reducem fenomenele biologice la fenomene fizice tocmai pentru că fenomenele fizice care se produc în organismul viu nu au un caracter general. Reacțiile chimice care au loc în organism se produc, e drept, după aceleași legi ca și acelea care se produc în afara organismului (în natură sau în laborator) și luate ca atare ele sînt fenomene chimice și, respectiv, fenomene fizice. Viața însă nu rezidă în aceste reacții ca atare, ci în *sistemul* pe care ele îl constituie (celula, organismul viu) și în proprietățile specifice acestuia. Condiționîndu-se reciproc, echilibrîndu-se, alcătuind un tot unitar, reacțiile chimice din organismul viu dau naștere unui *fenomen cu o dinamică proprie,* calitativ deosebită de aceea a fenomenelor chimice propriu-zise. Necesitatea unor concepte specifice care să reflecte această dinamică este o dovadă a deosebirii ei calitative față de dinamica proceselor fizico-chimice subiacente.

Engels a admis că putem defini biologia ca chimia albuminelor sau, am zice noi, a macromoleculelor, iar chimia ca fizica atomilor etc., pentru a scoate în evidență legătura dintre aceste științe și, respectiv, dintre formele de mișcare corespunzătoare lor. Dar el considera, pe bună dreptate, că a merge mai departe și a defini biologia ca fizica albuminelor înseamă a denatura lucrurile[202].

Cît despre posibilitatea de a deduce din legile fizice fenomenele biologice aceasta nu este realizabilă, nu pentru că depășește capacitatea creierului omenesc, cum crede Einstein, ci pentru că proprietățile unui sistem supraordonat sînt proprietăți de sinteză, emergente și nu pot fi „deduse“ din proprietățile sistemelor subordonate. Clipitul este o proprietate a ochiului ca sistem și a organismului viu ca suprasistem, nicidecum a celulelor vii din care este făcut ochiul și organismul și cu atît mai puțin a macromoleculelor, a moleculelor etc. După cum se vede, recunoașterea formelor de mișcare și a deosebirii lor calitative este favorizată de perspectiva sistemică asupra lumii.

Tezele materialismului dialectic privind mișcarea au o mare însemnătate teoretico-metodologică și practic-revoluționară. Teza esențialității și universalității mișcării are un rol euristic important în cercetarea științifică, emancipînd-o, pe de o parte, de obsesia descoperirii unor su-

---

[200] A. Einstein, *op. cit.*, p. 154.
[201] E. Schrödinger, *Ce este viața? Aspectul fizic al celulei vii*, Editura politică, București, 1980, p. 90.
[202] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 548.

Scanned with OKEN Scanner

porturi invariante ale dinamicii universale și orientînd-o, pe de altă parte, spre descoperirea conținutului dinamic al fenomenelor aparent invariabile, pietrificate. Ideea caracterului dinamic al fenomenului social, a inexistenței unei esențe umane invariabile oferă un fundament filozofic activității revoluționare, cu atît mai important cu cît, în multe privințe, aparența este în favoarea ideii contrare și cu cît aceasta este încă adînc înrădăcinată în conștiința comună, constituind unul dintre „adevărurile absolute" ale bunul simț.

6. Spațiul și timpul — forme universale de existență a materiei

Noțiunile de spațiu și timp au dat naștere de-a lungul veacurilor, unor probleme extrem de complexe, prilejuind confruntarea diverselor poziții filozofice. Dintre aceste probleme, cele mai importante sînt problemele obiectivității spațiului și timpului, a legăturii dintre materia în mișcare, pe de o parte, cu spațiul și timpul, pe de altă parte și, în sfîrșit, aceea a infinității acestora.

Spațiul și timpul sînt categorii filozofice care oglindesc proprietatea corpurilor de a avea o *întindere,* (dimensionalitatea lor, extensiunea, volumul etc.), de a ocupa un *loc,* de a se afla la o anumită *distanță* față de alte corpuri și, respectiv, proprietatea acelorași corpuri de a avea o *durată,* de a se *succede*, sau de a fi *simultane*. „Spațiul se înfățișează, scrie Hegel, ca fiind forma *ființării indiferente în alăturare și a subzistării în repaus;* timpul, în schimb, ca fiind forma *neodihnei,* forma a ceea ce este *negativ în sine însuși,* a ființării succesive, a nașterii și dispariției, astfel că timpul *este* întrucît el *nu este* și *nu este* întrucît el *este*"[203]. Exprimîndu-se mai simplu, Engels afirmă că, a fi în spațiu înseamnă a fi „unul lîngă altul" și a fi în timp înseamnă a fi „unul după altul". Cu alte cuvinte, spațiul constă în *relațiile de coexistență* dintre lucruri, iar timpul în cele *de succesiune.*

Linia materialistă în legătură cu spațiul și timpul rezidă înainte de toate în recunoașterea caracterului lor obiectiv. Acesta este sensul expresiei „formă de existență a materiei" folosite de aproape toți materialiștii, cu referire la cele două categorii. Legătura internă dintre postulatul materialității lumii și acela al obiectivității spațiului și timpului este subliniată de Lenin în următorii termeni: „admițînd existența realității obiective, adică a materiei în mișcare, independent de conștiința noastră, *materialismul trebuie să admită, de asemenea, în mod inevitabil și realitatea obiectivă a timpului și spațiului . . .*"[204].

Concepția idealistă despre spațiu și timp, dimpotrivă, rezidă, înainte de toate, în a le considera, dintr-un motiv sau altul, nu forme de existență a materiei, ci reprezentări sau categorii ale subiectului respectiv, ale spiritului. Concepțiile idealiste despre spațiu și timp au apărut mai ales în perioada modernă de dezvoltare a filozofiei și au fost condiționate de evidențierea complexității problemelor privitoare la esența acestor categorii și la raportul dintre ele și alte categorii (mișcare, materie etc.).

---

[203] Hegel, *Filozofia spiritului,* p. 261.
[204] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism,* p. 166, subl. ns.

Scanned with OKEN Scanner

Una dintre cele mai cunoscute și mai elaborate concepții idealiste despre spațiu și timp este aceea a lui Kant care joacă un rol important în fundamentarea întregului său idealism așa numit *transcendental*. Idealitatea spațiului și timpului, afirmă pe bună dreptate M. Florian, este pentru Kant o premisă esențială a afirmării realității spiritului și a libertății morale[205].

Admiterea caracterului subiectiv al spațiului și timpului, înțelegerea lor nu ca determinări ale *lucrului în sine* ci ca forme a priori ale intuiției sensibile este, după Kant, singura cale pe care putem ajunge la înțelegerea particularităților adevărurilor matematicii, a caracterului necesar și universal al acestora. Dacă spațiul și timpul ar fi proprietăți ale lucrurilor, atunci geometria și aritmetica ar fi, ca și fizica sau celelalte științe, condiționate de existență, iar propozițiile care se referă la spațiu și la timp, nu ar fi absolut certe. „Așadar, spațiul și timpul, scrie Kant, sînt acele intuiții pe care matematica pură le așază la baza tuturor cunoștințelor și judecăților sale, ce se prezintă ca apodictice și totodată ca necesare; ... Geometria ia ca bază intuiția pură a spațiului. Aritmetica elaborează ea însăși conceptele sale de număr, prin adițiunea succesivă a unităților în timp; în mod deosebit însă mecanica pură nu-și poate făuri conceptele sale de mișcare decît prin mijlocirea reprezentării timpului. Ambele reprezentări însă sînt simple intuiții; căci dacă îndepărtăm din intuițiile empirice ale corpurilor și ale modificărilor lor (mișcarea) tot ce este empiric, adică tot ce aparține percepției sensibile, rămîn totuși spațiul și timpul care, așadar, sînt intuiții pure, servindu-le de fundament a priori și de care tocmai de aceea nu putem face niciodată abstracție“[206].

Apriorismul kantian a fost dezmințit mai cu seamă prin apariția geometriei neeuclidiene și prin aplicațiile ei în științele naturii (fizică, astronomie).

Într-o scrisoare adresată tatălui lui I. Bolyai, la 6 martie 1832, K. F. Gauss sublinia echivalența logică absolută dintre geometria euclidiană și geometria neeuclidiană, văzînd în aceasta un argument decisiv împotriva concepției lui Kant. Dacă geometria ar fi fondată pe intuiția a priori a spațiului, arăta el, conștiința noastră nu ar putea avea ideea și intuiția mai multor geometrii. Multiplicitatea nu este o dovadă a falsității geometriei neeuclidiene, ci a concepțiilor filozofice care, independent de temeiurile lor, susțin unicitatea geometriei euclidiene.

Într-adevăr, concepția lui Kant reprezintă încercarea de a elabora o filozofie a științei inspirată de fizica lui Newton și întrucît aceasta se bazează pe geometria lui Euclid, absolutizînd-o, filozofia kantiană a științei reprezintă și absolutizarea acestei geometrii. Dezvoltarea științei de la Gauss pînă la Poincaré și Einstein a arătat lipsa de temei a acestui „absolutism“ și, respectiv, a idealismului transcendental. Lui Poincaré, de exmplu, îi datorăm descoperirea faptului că geometria nu-și are rădăcina în intuiție, pură sau nu, ci în *ideea de grup*. Între spațiul geometriei și acela al reprezentării există o deosebire profundă; noi nu proiectăm

---

[205] Mircea Florian, *Imm. Kant*, în: *Istoria filozofiei moderne*, București, Vol. II, p. 39; vezi și Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, traducerea în limba română de D. C. Amzăr, pp. 88—90.

[206] Im. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftingen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Verlag Philipp, Reclam jun., Leipzig, par. 10, p. 49.

obiectele percepției noastre externe, cum pretinde Kant, în spațiul geometric, nici nu le localizăm în el. Nouă ne e tot atît de imposibil să ne reprezentăm corpurile exterioare în spațiul geometric, arată Poincaré, pe cît îi e unui pictor să picteze un obiect tridimensional pe o suprafață plană. Spațiul reprezentativ nu e decît o imagine deformată a spațiului geometric. Noi nu ne *reprezentăm* corpurile în spațiu, ci *raționăm* asupra lor situîndu-le în spațiul geometric. Iar în raționamentele prin care deosebim *schimbările de poziție* de *schimbările de stare* un rol hotărîtor are ideea de grup. Schimbările de poziție formează un grup și prin aceasta le deosebim de schimbările de stare. Prin urmare, obiectul geometriei îl constituie legile care guvernează grupul deplasărilor și nicidecum intuiția pură a spațiului.

Locul apriorismului kantian l-a luat, datorită lui Poncaré și altora, conventionalismul, pentru care diferitele geometrii sînt creații libere, „convenționale", ale spiritului omenesc, în sensul că axiomele lor nu sînt nici judecăți a priori, nici adevăruri experimentale, ci simple definiții, convenții. Unicul element a priori recunoscut de Poincaré este ideea generală de grup și unicul rol al experienței, după părerea lui, constă în a ne călăuzi la alegerea unei anumite geometrii dintre multele posibile.

Experiența nu ne ajută să deosebim o geometrie *adevărată,* adică adecvată structurii reale a spațiului, de o geometrie *neadevărată.* O astfel de problemă, după părerea lui, nu există. Ceea ce poate face experiența este doar să ne ajute să alegem o geometrie cît mai comodă. Asta, însă, nu înseamnă că aceeași experiență n-ar fi compatibilă cu oricare altă geometrie abstractă sau aceeași geometrie cu oricare altă experiență. Pentru a-și susține punctul de vedere, Poincaré a imaginat lumi cu legi fizice total diferite de lumea în care trăim efectiv, cărora, deci, le-ar corespunde alte experiențe umane, fără însă ca aceasta să atragă după sine schimbarea obligatorie a geometriei. „Un alt cadru pe care noi îl impunem lumii, scrie H. Poncaré, este spațiul. De unde vin primele principii ale geometriei? Ne sînt ele impuse de logică? Lobacevski a arătat că nu, creind geometriile neeuclidiene. Spațiul ne este revelat de simțurile noastre? Iarăși nu, căci acela pe care simțurile noastre ni l-ar putea arăta diferă în mod absolut de acela al geometrului. Derivă geometria din experiență? O discuție aprofundată ne va arăta că nu. Vom conchide deci că aceste principii nu sînt decît convenții; dar aceste convenții nu sînt arbitrare și transportați într-o altă lume (...) noi am fi fost nevoiți să adoptăm alte convenții"[207].

În ceea ce privește geometria euclidiană, Poincaré consideră că ea este cea mai comodă pentru experiența noastră și de aceea nu vom renunța niciodată la ea.

Această concepție despre geneza și semnificația geometriei și a științei în general trebuie făcută răspunzătoare de faptul că Einstein și nu Poincaré a revoluționat fizica la începutul secolului nostru, deși savantul francez se afla în posesia elementelor necesare pentru înfăptuirea ei[208]. In continuare la pasajul de mai sus, Poincaré mai scrie: „În mecanică am fi conduși la concluzii analoage și am vedea că principiile acestei științe, cu toate că se sprijină mai direct pe experiență, participă de asemenea la caracterul convențional al postulatelor geometriei".

---

[207] H. Poincaré, *La science et l'hypothèse, Introduction,* Paris, Ernest Flammarion, Editeur, f.d., p. 5.

[208] Vezi, L. de Broglie, *Savants et découvertes,* Paris, Albin Michel.

Scanned with OKEN Scanner

Împotriva apriorismului kantian s-a ridicat şi Ernest Mach, susţinînd originea empirică a noţiunilor de spaţiu şi timp, dar nici el nu a putut evita alunecarea în idealismul subiectiv, pentru că aşa cum arată Lenin, s-a încurcat în raţionamente complicate despre variabilitatea şi relativitatea reprezentărilor omului privind spaţiul şi timpul. Cu alte cuvinte, Mach nu a fost în stare să facă deosebirea dintre caracterul relativ al reprezentărilor omului despre spaţiu şi timp şi caracterul absolut al existenţei lucrurilor în spaţiul şi timpul real[209]. Pe de altă parte, însă şi Mach ca şi Poincaré are merite considerabile în pregătirea terenului pentru apariţia teoriei relativităţii.

În filozofia românească, poziţia materialistă în problema spaţiului şi timpului a fost susţinută de Conta, iar P. P. Negulescu, M. Florian ş.a. au combătut apriorismul kantian, în timp ce Titu Maiorescu l-a susţinut.

Spre deosebire de Poincaré şi Mach, Einstein, creatorul teoriei relativităţii, deşi este de acord în general cu ideea că teoria ştiinţifică este o „creaţie liberă" a omului, adică o construcţie logică ale cărei principii nu sînt deduse din experienţă, totuşi nu admite nici echivalenţa absolută a tuturor teoriilor imaginabile în raport cu o experienţă dată, ca Poincaré, nici nu limitează funcţia teoriei ştiinţifice la „organizarea" experienţei, ca Mach. Dimpotrivă, după Einstein, faptele ne obligă de fiecare dată să preferăm o anumită teorie ca fiind mai adecvată decît toate celelalte, respectiv, ca reproducînd mai adecvat structurile profunde ale realului[210].

În ceea ce priveşte geometria, Einstein consideră că atît timp cît nu a fost integrată unei teorii fizice şi verificată experimental, ea reprezintă o teorie pur matematică, fără semnificaţie obiectivă (fizică). O astfel de geometrie abstractă reprezintă cel mult o structură posibilă a spaţiului real. De îndată însă ce integrarea şi verificarea amintite mai înainte sau produs, geometria se transformă dintr-o teorie abstractă şi formală, într-o teorie ştiinţifică propriu-zisă, care reproduce structura unei anumite porţiuni a spaţiului real. Referindu-se la semnificaţia filozofică a teoriei relativităţii Einstein scrie: „prin aceasta spaţiul şi timpul au fost despuiate *nu de realitatea lor,* ci de caracterul de absolut cauzal (. . .) pe care Newton a trebuit să li-l atribuie pentru a putea enunţa legile cunoscute atunci"[211].

Aşadar, evoluţia fizicii din ultimele două secole este în opoziţie faţă de concepţiile idealiste despre spaţiu şi timp. Concluzia la care ne obligă această evoluţie a fost limpede şi precis formulată de P. Langevin. „Nu există nici spaţiu nici timp a priori, scrie el; fiecărui moment, fiecărui grad de perfecţionare a teoriilor noastre asupra lumiii fizice îi corespunde o anumită concepţie despre spaţiu şi timp. Mecanicismul implică concepţia veche, în timp ce electromagnetismul cere o concepţie nouă, despre care însă nimic nu ne permite să spunem că va fi definitivă"[212].

Acelaşi lucru se poate spune şi despre evoluţia altor ştiinţe; a psihologiei, de exemplu. Poincaré, cum s-a văzut, a subliniat rolul important pe care-l are ideea de grup în elaborarea geometriei, afirmînd, totodată,

---

[209] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 169 şi urm.
[210] A. Einstein, *Comment je vois le monde*, pp. 155—161, 163—172, 215—216, 244.
[211] *Ibidem*, pp. 191—192, subl. ns.: vezi şi A. Einstein, *La Relativité*, Petite Bibliotheque Payot, f.d., p. 157.
[212] P. Langevin, *Gîndire şi acţiune*, p. 58.

că această idee este înnăscută. Prin urmare, în concepția lui Poincaré mai persistă un element considerabil de apriorism. Cercetările mai recente de psihologie genetică au arătat însă că toate structurile logico-matematice, inclusiv grupul, departe de a fi înnăscute, sînt generate pe baza experienței, în cursul primilor 10—12 ani de viață. Iată ce afirmă unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai psihologiei genetice: „... la naștere nimic nu este dat în ce privește spațiul în afară de percepția luminii și acomodarea proprie acestei percepții (reflexul pupilar la luminare și reflexul pleoapelor la șocul luminos). Tot restul, adică perceperea formelor, a mărimilor, a distanțelor, a pozițiilor etc., se elaborează puțin cîte puțin în același timp cu obiectele însești. Spațiul nu este deci în nici un caz perceperea unui conținător, ci aceea a unor conținuturi, adică a corpurilor însești, iar dacă spațiul devine, într-un sens, un conținător aceasta are loc în măsura în care relațiile ce constituie obiectivarea însăși a acestor corpuri, izbutesc să se coordoneze între ele pînă cînd formează un tot coerent“[213].

Așadar, concluzia generală care se desprinde din datele științelor contemporane concordă cu ideea exprimată de Engels și anume că „... formele de bază ale oricărei existențe sînt spațiul și timpul și o existență în afara timpului este o absurditate tot atît de mare ca și o existență în afara spațiului“[214].

Negarea acestei teze este favorabilă concepțiilor, mistice, religioase. Subliniind acest lucru, Lenin scria: „Ființele în afara timpului și a spațiului, create de clericalism și alimentate de imaginația masei ignorante și oprimate a omenirii, nu sînt decît rodul unei fantezii bolnăvicioase, subterfugii ale idealismului filozofic, rodul unui regim nefast“[215].

Materialismul nu este legat de afirmarea caracterului absolut, imuabil al reprezentărilor noastre despre spațiu și timp. Dimpotrivă, materialismul dialectic se caracterizează prin sublinierea caracterului relativ, istoricește condiționat, al tuturor reprezentărilor noastre despre realitatea obiectivă, inclusiv cele privind spațiul și timpul. Materialismul constă numai în a recunoaște că izvorul reprezentărilor noastre despre spațiu și timp se află în realitatea obiectivă, în spațiul și timpul care există în afară și independent de conștiință. Împotriva acelor variante ale idealismului care invocă drept argument variabilitatea reprezentărilor noastre despre spațiu și timp, Lenin a afirmat pe bună dreptate: „Variabilitatea reprezentărilor omenești despre spațiu și timp dezminte tot atît de puțin realitatea obiectivă a acestora pe cît de puțin dezminte variabilitatea cunoștințelor științifice despre structura și formele mișcării materiei realitatea obiectivă a lumii exterioare“[216].

Dacă vechiului materialism i se putea reproșa că absolutizează reprezentările despre spațiu și timp proprii simțului comun, că încearcă să tranșeze odată pentru totdeauna problema structurii spațiului și timpului sau alte probleme privind diferitele lor proprietăți, un astfel de reproș nu are nici un temei, cînd e vorba de materialismul dialectic.

---

[213] J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, 2e ed., Delachaux & Niestle, 1950, Genève, p. 87; vezi și *Introduction à l'épistemologie génétique, Vol. 1*, cap. II.

[214] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, p. 51.

[215] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 177.

[216] *Ibidem*, p. 167.

Scanned with OKEN Scanner

Teza materialismului dialectic despre caracterul obiectiv al spațiului și timpului, a fost confirmată, cum s-a văzut, de datele științei. Mai mult decît atît, pentru majoritatea științelor situarea fenomenelor în spațiu și timp este un principiu metodologic fundamental, o condiție a descrierii și explicării, a descoperirii și formulării legilor care le guvernează. „Pentru știință, arată B. Russell, e esențial ca materia să fie plasată în spațiu....“[217]. Matematicianul H. Weil afirmă și el: „Structura lumii fizice ne este dezvăluită de legile generale ale naturii. Ele sînt formulate în termenii unor anumite cantități de bază, *care sînt funcții de spațiu și de timp*“[218].

Este adevărat că în domeniul microcosmosului știința contemporană întîmpină dificultăți în descrierea fenomenelor cu ajutorul noțiunilor de spațiu și de timp, ceea ce îi determină pe unii cercetători să renunțe la folosirea acestor noțiuni și să caute alte căi pentru formularea legilor naturii[219]. Dar este de asemenea adevărat că unii savanți, de pildă, De Broglie se împotrivesc acestei orientări. „Faptul că în lumea fizică totul este localizat, în fiecare moment al timpului, în sistemul de referință folosit, scrie De Broglie, este unul dintre datele primare ale experienței; introducerea concepțiilor teoriei relativității și ale spațiului-timp einsteinian nu modifică cu nimic această concluzie. Renunțarea la localizare nu ne mai permite să ne facem nici o imagine inteligibilă asupra lumii fizice și aceasta este o consecință așa de gravă, încît trebuie încercat totul pentru a o evita“[220]. Dar chiar dacă poziția lui De Broglie se va dovedi în cele din urmă de nesusținut ceea ce pare foarte probabil, aceasta nu va însemna că teza materialistă privind caracterul universal al spațiului și timpului trebuie părăsită sau limitată, căci este imposibil ca ceva să existe fără să existe în spațiu și în timp.

Odată cu caracterul obiectiv al spațiului și timpului, materialismul dialectic subliniază de asemenea inexistența unui spațiu și a unui timp în sine, independente de materia în mișcare. „Firește, fără materie, scrie Engels, aceste două forme de existență ale materiei nu sînt nimic, nu sînt decît reprezentări goale, abstracții care există numai în mintea noastră“[221].

Cînd Engels făcea această afirmație, imensa majoritate a fizicienilor și a naturaliștilor împărtășeau concepția lui Newton, după care spațiul și timpul există în sine, independent de materie, ca niște recipiente goale, oferind cadrul necesar mișcării corpurilor.

După Einstein, conceptul de spațiu ca atare apare în știință odată cu Descartes. Geometria lui Euclid „nu cunoștea ideea de spațiu ca atare“; ea se descurca servindu-se exclusiv de ideile de obiect și relații între obiecte. „Punctul, planul, dreapta, distanța sînt obiecte corporale idealizate“[222]. Descartes a introdus în știință spațiul propriu-zis, descriind punctul cu ajutorul coordonatelor sale. Abia în geometria lui, formele geome-

---

[217] B. Russell, *Problèmes de philosophie*, Petite Bibliotèque Payot, Paris, f.d., p. 33.

[218] H. Weyl, *Simetria*, Editura științifică București, 1966, p. 24, subl. ns.; a se vedea și A. Einstein, L. Infeld, *Evoluția fizicii*, par. 25.

[219] E. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, Editura Enciclopedică Română, București, 1970, p. 17.

[220] L. de Broglie, *Interpretarea mecanicii ondulatorii*, în: *Dialectica marxistă și științele moderne*, Editura politică, București, 1962, p. 153.

[221] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 533.

[222] A. Einstein, *Comment je vois le monde*, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

trice apar ca „porțiuni ale spațiului infinit, conceput ca un continuum cu trei dimensiuni“[223]. În afară de aceasta, în timp ce în geometria grecilor anumite forme geometrice (dreapta, planul) aveau un statut privilegiat, la Descartes toate formele sînt echivalente. Conceptul cartezian de spațiu este deci premisa necesară a fizicii lui Newton. „Accelerația lui Newton nu poate fi concepută sau definită decît în raport cu ansamblul spațial. Realității geometrice a conceptului de spațiu i se adaugă, așadar, o nouă funcție a spațiului care determină inerția“[224].

Prin urmare, avînd ca punct de plecare geometria lui Euclid perfecționată de Descartes, Newton elaborează propria sa concepție despre spațiu și timp ca sisteme de referință absolute pentru formularea legilor fizicii sale. Iată ce putem citi în celebra operă a marelui savant englez *Principiile matematice ale filozofiei naturale:*

„I. Timpul absolut, adevărat și matematic, în sine și după natura sa, curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern și, cu un alt nume, se cheamă și durată. Timpul relativ, aparent și comun, este acea măsură (precisă sau neegală) sensibilă și externă a oricărei durate determinată prin mișcare care se folosește de obicei în loc de timpul adevărat, ca oră, ziuă, lună, an.

II. Spațiul absolut, considerat în natura sa, fără nici o relație cu ceva extern, rămîne totdeauna asemenea și imobil. Spațiul relativ este o măsură sau o parte oarecare mobilă a celui absolut, care se relevă simțurilor noastre prin poziția sa față de corpuri, și de obicei se confundă cu spațiul imobil. Astfel este o parte a unui spațiu subteran, aerian sau ceresc determinată prin poziția sa față de Pămînt“[225].

În concepția lui Newton mișcarea absolută este translația corpurilor dintr-un loc absolut în alt loc absolut, iar mișcarea relativă este translația corpului dintr-un loc relativ în alt loc relativ.

Newton explică deosebirea dintre noțiunile de mișcare și de repaus absolut și cele de mișcare și de repaus relativ pe baza exemplului corăbiei în mișcare. Locul relativ al unui corp este acea parte a corabiei în care se află corpul și care se mișcă împreună cu corabia. Permanența corpului în această parte a corabiei caracterizează repausul relativ al corpului. Repausul adevărat însă înseamnă „permanența corpului în aceeași regiune sau aceeași parte a acelui spațiu imobil, în care se mișcă corabia însăși împreună cu cavitatea sa, și tot ceea ce conține“[226].

În cazul că Pămîntul ar fi imobil, corpul care se află în repaus relativ față de corabie ar avea o mișcare absolută de o viteză egală cu cea cu care se mișcă corabia însăși față de Pămînt. Iar dacă și Pămîntul se mișcă, această mișcare absolută a corpului poate fi determinată luînd în considerare mișcarea adevărată a Pămîntului în spațiul imobil, mișcarea relativă a corabiei față de Pămînt, precum și mișcarea relativă a corpului față de corabie.

Newton ilustrează concepția sa despre timp și spațiu, apelînd la astronomie unde timpul absolut se deosebește de timpul natural obișnuit prin ecuația timpului, deoarece zilele naturale se dovedesc a nu fi egale între ele. Această inegalitate este corectată de astronomi, pentru a folosi, la

---

[223] *Ibidem*, p. 219.
[224] *Ibidem*, p. 220.
[225] I. Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, Editura Academiei, București, 1956, pp. 30—31.
[226] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

măsurarea mişcărilor corpurilor cereşti, un timp mai aproape de adevăr. În legătură cu aceasta Newton menţionează că e posibil ca în natură să nu existe o mişcare atît de uniformă încît să poată fi folosită la măsurarea, cu precizie absolută, a timpului. Orice mişcare poate fi întîrziată sau accelerată, dar fluxul timpului absolut nu poate fi schimbat. Durata sau persistenţa existenţei lucrurilor este aceeaşi, independent de faptul dacă mişcările care măsoară timpul sînt rapide sau lente.

„După cum ordinea părţilor timpului este imutabilă, tot aşa este şi ordinea părţilor spaţiului. Dacă acestea ar fi mişcate din locul lor, aceasta ar însemna (ca să zicem aşa) că ele s-ar îndepărta de sine însele. Căci timpurile şi spaţiile sînt ca şi cînd ar fi locurile lor înşile şi ale tuturor lucrurilor. Toate se află în timp în ce priveşte ordinea de succesiune, în spaţiu în ce priveşte ordinea aşezării. Esenţa lor este că sînt locuri şi este absurd să se mişte locurile primare. Prin urmare acestea sînt locuri absolute şi numai translaţiile din aceste locuri sînt mişcări absolute“[227].

Concepţia lui Newton despre spaţiu şi timp este legată de mecanica clasică şi se legitimează prin ea, căci în raport cu mişcarea mecanică obişnuită a corpurilor, spaţiul apare ca independent. Această independenţă *relativă*, independenţă faţă de o anumită formă de mişcare a materiei a fost transformată de Newton într-o independenţă *absolută*, respectiv, în independenţa spaţiului faţă de materie în general, faţă de toate procesele fizice.

Tot aşa conceperea spaţiului ca izotrop şi omogen este justificată prin legile mecanicii clasice. În absenţa unor forţe aplicate asupra lui, un corp nu capătă nici o acceleraţie în nici o direcţie, în schimb cînd este aplicată o forţă asupra corpului, acceleraţia este proporţională cu ea, independent de direcţia aplicării ei şi este orientată în sensul acţiunii forţei. În sfîrşit, în cazul acţiunii reciproce a corpurilor, acţiunea este egală cu reacţiunea, independent de poziţia lor în spaţiu.

Concepţia lui Newton despre spaţiu pare, la prima vedere, o concepţie materialistă, dar prin implicaţiile ei filozofice ea se dovedeşte a fi idealistă sau favorabilă idealismului căci, fiind obligat să determine mai deaproape natura spaţiului său absolut, independent de materie, Newton este nevoit să-l considere *senzorium Dei*, astfel că în raport cu el, Kant este, într-un anumit sens mai materialist, deoarece, pentru Kant spaţiul este doar un *senzorium hominis*[228].

Concepţiei lui Newton despre spaţiul şi timpul în sine, absolute, Leibniz i-a opus concepţia sa despre spaţiul şi timpul concepute relaţional, mai precis, spaţiul conceput ca „o ordine a coexistenţelor“, iar timpul ca „o ordine a succesiunilor“[229]. Dar în pofida numeroaselor critici îndreptate împotriva ei, concepţia lui Newton s-a menţinut în ştiinţă pînă în secolul al XIX-lea, cînd sub presiunea unor importante descoperiri a trebuit să fie părăsită. Printre aceste descoperiri un loc de seamă ocupă geometriile neeuclidiene şi în special geometria lui Riemann. Acesta, după cum spune Einstein, a ajuns la o nouă idee de spaţiu lipsit de rigiditate şi posedînd calitatea de a participa la evenimentele fizice[230]. Mai precis,

---

[227] *Ibidem*, p. 32.
[228] Vezi, J. Piaget, *Introduction à l'épistemologie génétique*, *Vol. I*, p. 148.
[229] Vezi, a treia scrisoare a lui Leibniz, către Clarke, în: Leibniz, *Opere filozofice*, în limba română, Vol. I, p. 55.
[230] A. Einstein, *op. cit.*, p. 223; vezi şi H. Weyl, *Comentariu* la *„Ipotezele care stau la baza geometriei lui B. Riemann“*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1963.

după Riemann, spațiul este o varietate tridimensională amorfă în sine și numai conținutul său material îl formează și-i determină metrica[231].

Lucrările lui Riemann au avut față de fizica lui Einstein același rol pe care l-au avut lucrările lui Descartes față de fizica lui Newton[232], cu toată că, de fapt, ele se inspiră din acea fizică, în sensul că aplică la rezolvarea problemelor de geometrie metoda pusă la punct de Newton și anume metoda infinitezimală, a determinării structurii spațiului din aproape în aproape. Pe scurt, Riemann „a creat condițiile matematice (generalizarea ideii de spațiu și construirea elementelor abordării infinitezimale a structurii spațiale) ale reformulării — științifice și filosofice — a problemei spațiului. Punerea și soluționarea ei implicau însă depășirea domeniului matematicii și intrarea «în domeniul unei alte științe», fizica, care putea oferi afirmații experimental decidabile asupra structurii spațiului real. Această știință nu era însă atunci pregătită să continue programul lui Riemann. El va fi reluat de abia peste o jumătate de secol prin lucrările lui Einstein"[233].

O contribuție importantă la crearea premiselor necesare trecerii de la fizica lui Newton la cea a lui Einstein a avut-o, pe de o parte, E. Mach, care a demonstrat inconsistența argumentelor lui Newton în favoarea mișcării absolute și ipso facto a spațiului absolut[234], iar pe de altă parte, Faraday, Maxwell, Hertz și Lorentz, creatorii teoriei cîmpului, fără care teoria relativității ar fi fost de neconceput. Mach a arătat că forțele centrifuge ce apar la un corp aflat în mișcare de rotație nu constituie o dovadă a caracterului absolut al acestei mișcări, cum credea Newton, ele putînd fi interpretate tot atît de bine în mod relativist, respectiv, ca fiind generate de masele cosmice («cerul stelelor fixe»)[235]. Așa de exemplu, scobitura care apare, sub acțiunea forțelor centrifuge, în suprafața apei dintr-o căldare, cînd *lichidul se rotește*, poate fi provocată și de *rotirea doar a căldării*, în timp ce apa este reținută în repaus. În acest caz însă, evident, este necesar ca pereții căldării să aibă o grosime corespunzătoare adică de cîțiva kilometri[236]. Așadar, indicînd posibilitatea interpretării relativiste a mișcării de rotație, Mach a făcut inutilă pentru fizică ideea spațiului absolut.

Teoria cîmpului a pregătit fizica lui Einstein, mai întîi, prin aceea că a demonstrat inexistența vidului, respectiv, a spațiului și a timpului lipsite de orice conținut material, apoi, prin aceea că a stabilit caracterul limitat al vitezei luminii și astfel a făcut posibilă formularea principiilor fundamentale ale teoriei relativității, care, odată admise, atrag după sine în mod necesar și ideea relativității spațiului și timpului. „Dacă viteza luminii este *substanțial* aceeași ... atunci bineînțeles că etaloanele spațiale și temporale se vor schimba, vor varia, se vor transforma la trecerea de la un sistem de coordonate la altul"[237].

---

[231] H. Weyl, *op. cit.*, pp. 56—57 și A. Einstein, *op. cit.*, pp. 228—229.
[232] A. Einstein, *op. cit.*, p. 223.
[233] I. Pârvu, *Spațiul și timpul* (lecție dactilografiată), p. 20.
[234] Vezi P. Mittelstaedt, *Problemele filozofice ale fizicii*, Editura Științifică, București, 1971, pp. 105—108; compară cu B. G. Kuznețov, *op. cit.*, p. 290 și cu A. Einstein, *op. cit.*, p. 235.
[235] Vezi, P. Mittelstaedt, *op. cit.*, p. 106.
[236] Vezi, H. Reichenbach, *Atome et cosmos*, pp. 57—58.
[237] B. G. Kuznețov, *Ideile fundamentale ale teoriei relativității restrînse*, în: *Dezvoltarea ideilor fundamentale ale fizicii*, p. 298.

Scanned with OKEN Scanner

Importanța deosebită a teoriei cîmpului pentru trecerea la fizica relativistă și pentru dezvoltarea fizicii în general a fost subliniată adeseori de Einstein. „Teoria lui Lorentz-Maxwell a condus în chip necesar la teoria relativității restrînse . . .“[238] „care se bazează în întregime pe considerații ale teoriei cîmpului . . .“[239].

Teoria relativității a stabilit că viteza luminii este o viteză limită pentru toate fenomenele fizice și nu numai pentru cele electromagnetice. În afară de asta, știința contemporană a pus în evidență existența multor alte forme de cîmp — mezonic, electrono-pozitronic, nuclear, gravitațional — fiecare dintre ele reprezentînd un mediu material specific asociat cu spațiul și mijlocind interacțiunile dintre particulele corespunzătoare.

Inițial teoria cîmpului nu a afectat ideile privitoare la caracterul izotrop și omogen al spațiului. Ulterior, însă, au fost descoperite noi proprietăți ale particulelor elementare ce demonstrează nu numai imposibilitatea separării spațiului și timpului de materie și mișcare, dar totodată neomogenitatea și neizotropia lor.

În fundamentarea acestor idei, însă, rolul hotărîtor l-a avut Einstein și teoria relativității. Din principiile teoriei restrînse a relativității — constanța vitezei luminii în vid și echivalență tuturor sistemelor de coordonate (*SC*) inerțiale — rezultă *variația lungimilor* corpurilor pe direcția de mișcare și a *duratelor proceselor* în raport cu viteza mișcării lor relative, după formulele de mai jos:

$$l' = l\sqrt{1 - v^2/c^2} \text{ și } t' = \frac{t}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$$

unde l = lungimea măsurată în SC propriu; considerat în repaus, iar l' este lungimea în *SC* aflat în mișcare cu viteza v față de primul; la fel t este timpul în *SC* aflat în repaus, iar t' este timpul corespunzător mișcării relative v; c este viteza luminii.

Din aceste formule se vede că pe măsură ce mișcarea relativă, respectiv v crește, tinzînd spe c, l' tinde spre 0 ($l' \to 0$), iar t' tinde spre infinit ($t' \to \infty$); cu alte cuvinte, spațiul (lungimea) *se contractă,* iar timpul (durata) se *dilată.*

Prin urmare, în locul unor mărimi invariabile ale lungimilor și duratelor, ca în fizica clasică, respectiv, în locul unui spațiu și unui timp universal, avem, în fizica relativistă, lungimi și durate care variază de la un *SC* la altul în raport cu viteza, adică spații și timpuri *locale.* Spațiul și timpul și-au pierdut calitatea de „recipiente“ independente de mișcarea materiei. În afară de aceasta, din teoria relativității mai rezultă că este lipsit de sens să se vorbească de locul unui obiect în spațiu, făcîndu-se abstracție de timp și viceversa. „Nu are realitate fizică, scrie Einstein, punctul din spațiu în care se produce un eveniment și nici momentul în care se produce, ci numai evenimentul însuși. Între două evenimente nu există o relație absolută în spațiu (independentă de spațiul de referință) sau o relație absolută în timp; există însă o relație spațio-temporală absolută (independentă de alegerea spațiului de referință)“[240].

---

[238] A. Einstein, *op. cit.*, p. 191.
[239] *Ibidem*, p. 200.
[240] A. Einstein, *Teoria relativității*, Editura tehnică, București, 1957, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

O contribuție esențială la perfecționarea aparatului matematic al teoriei relativității restrînse, care a făcut posibilă mai tîrziu generalizarea ei, a avut H. Minkowski. El a fost acela care a arătat cum pot fi unificate formal coordonatele spațiale cu timpul pentru a se ajunge la un *continuum cvadridimensional* avînd funcția de cadru geometric unic al fenomenelor fizice. Minkowski a propus ca numai universul cvadridimensional să fie considerat real, ca evenimentele din acest univers să fie numite — „puncte de univers", iar curbele cvadridimensionale, care reprezintă schimbarea coordonatelor spațiotemporale — „linii de univers"[241].

Imediat după apariția teoriei relativității restrînse, cînd sensul ei fizic și implicațiile ei filozofice reale nu erau încă corect înțelese, chiar și unii oameni de știință îi atribuiau o semnificație subiectivistă. Astfel, într-o lucrare consacrată acestei teorii, A. Eddington scria: „Observatorii, mișcîndu-se în moduri diferite, introduc diferite sisteme de coordonate... În felul acesta, sistemele de referință spațio-temporale reprezintă ceva suprapus de către observator peste lumea exterioară; rețelele reprezentînd sistemele de referință spațio-temporale, sînt niște învelișuri născocite, pe care le trasăm în lume, la fel cum trasăm liniile de longitudine și latitudine pe suprafața globului pămîntesc. Ele nu corespund în măsură mai mare unor linii naturale inerente structurii Universului, decît corespund meridianele și paralele structurii geologice a Pămîntului. O astfel de rețea este în cel mai înalt grad convenabilă pentru descrierea evenimentelor și ne vom folosi de ea, dar trebuie să ținem minte că în esență ea este arbitrară și fictivă"[242].

O concepție asemănătoare despre semnificația teoriei relativității restrînse o putem întîlni și la B. Russell. Dealtfel și Max von Laue a dat inițial teoriei relativității o interpretare idealistă, la care a renunțat mai tîrziu, considerînd-o neîntemeiată[243].

Intervalul cvadridimensional sau „linia de univers" care unește două „puncte de univers", adică, două evenimente fizice, este un *invariant absolut*, altfel spus, are aceeași mărime în toate SC inerțiale. „Spațiul cu patru dimensiuni al teoriei relativității restrînse este *la fel de rigid și absolut ca spațiul lui Newton*"[244].

Această noțiune, fundamentală pentru teoria relativității[245], arată deci cît de lipsite de fond sînt încercările de a interpreta această teorie în favoarea relativismului și subiectivismului filozofic. Departe de a evidenția relativitatea legilor naturii în sensul dependenței lor de subiect, cum au pretins, Eddington, Russell ș.a., teoria relativității a scos în evidență independența lor de toate sistemele de referință și, implicit, independența lor de subiect. „Vedem deci că semnificația fizică și filozofică a covarianței ecuațiilor în raport cu transformările de coordonate constă în independența legilor obiective ale lumii față de metodele de cercetare, în independența obiectelor fizice față de modalitățile măsurării lor"[246].

Atît Einstein cît și alți oameni de știință au folosit expresia *„spațiu* cvadridimensional", pentru geometria lui Minkowski aplicată la fizică.

---

[241] B. G. Kuznețov, *op. cit.*, p. 299.
[242] A. Eddington, *Teoria relativității*, ed. în lb. rusă, Moscova-Leningrad, 1934, pp. 21—22.
[243] H. Hörz, *Materiestruktur*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1971, p. 277.
[244] A. Einstein, *op. cit.*, p. 223, subl. ns.
[245] *Ibidem*, p. 226.
[246] B. G. Kuznețov, *op. cit.*, p. 300; vezi și A. Einstein, *op. cit.*, p. 227.

Scanned with OKEN Scanner

În realitate, în cadrul teoriei relativității, timpul nu este asimilat complet coordonatelor spațiale, motiv pentru care *unitatea* spațiului și timpului nu poate fi înțeleasă ca *identitate* a lor. „Din faptul că spațiul și timpul nu pot fi separate, scrie pe bună dreptate B. G. Kuznețov, nu rezultă echivalența lor"[247]. Einstein însuși a subliniat rolul diferit ce-l au coordonatele spațiale, pe de o parte, și „coordonata" temporală, pe de altă parte, în ecuațiile fundamentale ale teoriei relativității[248]. Acest rol diferit apare, de exemplu, în ecuația care ne dă *linia de univers:* $ds^2 = dx^2+dy^2+dz^2+i^2c^2t^2$. După cum se vede „coordonata" temporală este prezentă sub forma unei mărimi imaginare. De altfel, cînd i-a dat teoriei relativității forma matematică pe care o are, Minkovski a plecat chiar de la constatarea că atunci cînd timpul este înlocuit cu mărimea imaginară ict, „coordonata" timp și coordonatele spațiale devin *formal* simetrice în transformările Lorentz și, prin urmare, în toate cazurile în care legile naturii rămîn covariante față de aceste transformări, timpul și spațiul se vor comporta la fel, $u = ict$ devenind echivalent cu coordonatele spațiale $x, y, z,$ iar invariantul grupului Lorentz: $z^2 + y^2 + z^2 - c^2t^2$ căpătînd forma $x^2 + y^2 + z^2 + u^2$ [249].

Unirea spațiului și timpului în universul cvadridimensional, arată un alt autor, nu justifică considerarea timpului ca cea de a patra dimensiune a spațiului, deoarece continuumul cvadridimensional și proprietățile lui ne oferă o analogie geometrică *limitată doar la operațiile* cu coordonatele spațiului tridimensional și cu „coordonata" timpului. Geometria lui Minkowski se bazează pe faptul că între spațiu și timp există relații asemănătoare, *într-o anumită măsură,* cu relațiile existente între cele trei coordonate ale spațiului. Această asemănare nu este nici pe departe deplină. Dar în măsura în care relațiile dintre spațiu și timp prezintă analogii cu relațiile dintre coordonatele spațiale, metodele geometriei tridimensionale pot fi generalizate și aplicate la cele patru dimensiuni, dintre care a patra dimensiune este timpul. „Continuumul cvadridimensional" al lui Minkovski este *expresia geometrică* a legăturii interne existente între aceste forme fundamentale de existență a materiei[250].

Unii filozofi și oameni de știință interpretează cele de mai sus în sensul că spațiul real este totdeauna tridimensional, iar spațiile abstracte cu mai multe sau mai puține dimensiuni, chiar dacă primesc o interpretare fizică, aceasta nu înseamnă că spațiul real poate avea mai puțin sau mai mult de trei dimensiuni. Se admite că aceste geometrii reflectă și ele realitatea obiectivă, respectiv, structuri și relații analoage spațiului tridimensional, dar nu structuri și relații spațiale propriu-zise. Geometria contemporană, se spune, nu este știința doar a relațiilor spațiale și a formei corpurilor. Ea cuprinde și alte tipuri de relații și forme ale realității, analoage prin structura lor cu cele spațiale. Această părere corespunde într-adevăr anumitor aplicații ale geometriei. De exemplu, starea moleculelor unui gaz ideal se caracterizează prin mărimile celor trei coordonate și prin cele trei componente ale vitezei, corespunzătoare fiecărui moment al timpului. Cu alte cuvinte, pentru a caracteriza sta-

---

[247] B. G. Kuznețov, *op. cit.*, p. 301.
[248] *Ibidem*, pp. 301—302.
[249] *Ibidem*, p. 299.
[250] H. M. Fatalîev, *Marxistko-leninskaia filosofia i estestvoznanie*, Vîșaia Școla, Moscova, 1960, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

rea și proprietățile unui gaz ideal trebuie să considerăm repartiția moleculelor gazului în raport cu coordonatele x, y, z (în cazul coordonatelor carteziene) și cu vitezele (componentele corespunzătoare ale vitezei) u, v, w. În felul acesta se ajunge la noțiunea de „spațiu fazic" cu șase dimensiuni, între cele șase mărimi care caracterizează acest sistem, existînd relații asemănătoare cu relațiile dintre cele trei coordonate ale spațiului. Raportul dintre temperatură și presiune din fiecare moment dat, în cazul unui gaz aflat sub acțiunea unui piston, poate fi reprezentat printr-o curbă într-un sistem de două cordonate, adică într-un „spațiu" cu două dimensiuni[251]. Herbert Hörz înclină și el să considere spațiul real ca tridimensional[252].

Majoritatea oamenilor de știință și în special fizicienii susțin însă că numărul dimensiunilor spațiale depinde de natura proceselor fizice de care este legat spațiul, respectiv, de nivelul de organizare a materiei. E. H. Hutten, într-o foarte apreciată lucrare destinată publicului larg, afirmă: „forță, acțiune cauzală și spațiu se află într-o legătură reciprocă. Într-adevăr, relația de proporționalitate inversă cu pătratul distanței impune caracterul tridimensional al spațiului în fizica clasică... Nu trebuie deci să ne surprindă faptul că diferitele tipuri de forță constatate în domeniul cuantelor și al particulelor elementare nu ne permit să folosim spațiul tridimensional obișnuit..."[253].

Teoria restrînsă a relativității nu renunță încă la omogenitatea și izotropia spațiului și timpului, ceea ce înseamnă că aceste forme de existență a materiei își mai păstrează autonomia față de materia în mișcare, în ceea ce privește structura lor. Metrica continuumului cvadridimensional a lui Minkovski nu depinde nemijlocit de distribuția și mișcarea maselor. În aparatul matematic al teoriei restrînse a relativității nu apare limpede dependența proprietăților (relațiilor) spațio-temporale de concentrarea maselor și de mișcarea lor relativă. E adevărat însă că geometria lui Minkovski a făcut posibilă aplicarea calculului vectorial și tensorial la problemele fizice studiate și în felul acesta a pregătit trecerea la teoria generală a relativității, care înlătură neajunsurile menționate[254].

Pentru a caracteriza fenomenele de gravitație, teoria generală a relativității introduce noțiunea de *cîmp gravitațional* și studiază evenimentele fizice în legătură cu evenimentele care s-au produs sau se vor produce, în imediata apropiere, puțin mai devreme sau puțin mai tîrziu, adică la intervale spațio-temporale infinitezimale. Pe această cale teoria generală a relativității a pus în evidența interdependența metricii continuumului cvadridimensional cu intensitatea cîmpului gravitațional, deci implicit neomogenitatea și neizotropia spațio-timpului. Geometria corespunzătoare teoriei generale a relativității este o geometrie neeuclidiană, caracterizată printr-o *curbură* și manifestată, de exemplu, în fenomenul abaterii razei de lumină de la linia dreaptă, în cîmpurile gravitaționale intense, cum este acela din vecinătatea Soarelui.

---

[251] *Ibidem*, p.p. 117—118.
[252] Vezi, H. Hörz, *op. cit.*, pp. 277—278.
[253] E. B. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, Editura Enciclopedică Română, București, 1970, p. 53.
[254] B. G. Kuzneţov, *op. cit.*, p. 299.

Scanned with OKEN Scanner

Aşadar, există o acţiune reciprocă între materia în mişcare şi metrica spaţio-timpului. „Distribuţia materiei în mişcare determină geometria. Aceasta se modifică însă permanent, corespunzător modificărilor distribuţiei materiei. Corpurile materiale se mişcă corespunzător geometriei determinate de ele. Prin aceasta ele modifică distribuţia maselor, deci şi geometria“[255].

Teoria generală a relativităţii a făcut un pas înainte şi în emanciparea formulării legilor naturii de sistemele de referinţă, stabilind echivalenţa sistemelor inerţiale şi neinerţiale. În ştiinţă era de mult cunoscută, dar neexplicată, egalitatea masei inerţiale cu masa gravitaţională a corpurilor. Einstein a explicat această egalitate arătînd că nu există nici o deosebire între acţiunea cîmpului gravitaţional asupra proceselor fizice şi aceea a cîmpului generat de mişcarea accelerată. Aceste cîmpuri pot fi substituite unul celuilalt. De aici rezultă că în porţiuni infinitezimale ale spaţio-timpului unde principiul echivalenţei este valabil, legile naturii sînt covariante cu toate sistemele de referinţă, atît cu cele inerţiale cît şi cu cele neinerţiale.

Principiul echivalenţei are un caracter local, el poate fi aplicat numai la cîmpuri slabe şi omogene, nicidecum la sisteme de anvergură cum este, de exemplu, sistemul solar. Prin urmare, este lipsită de temei încercarea, făcută şi de Einstein, de a-l folosi pentru a demonstra echivalenţa sistemului lui Copernic cu sistemul lui Ptolemeu şi totodată lipsa de sens a luptei oamenilor de ştiinţă pentru triumful teoriei heliocentrice. Conţinutul principal al teoriei generale a relativităţii se află aşadar în stabilirea dependenţei structurii spaţio-timpului de cîmpul gravitaţional şi viceversa[256].

Evidenţiind dependenţa „geometriei“ de cîmpul gravitaţional teoria generală a relativităţii a dat şi explicaţia interdependenţei, a unităţii spaţiului şi timpului. Pe de altă parte, apelînd la un continuum cvadridimensional diferit de acela al teoriei relativităţii restrînse („universul“ lui Minkovski), ea a extins ideea interdependenţei spaţiului şi timpului la domenii inaccesibile acesteia. Dar ca şi teoria relativităţii restrînse, teoria generală a relativităţii nu şterge deosebirea dintre cele două forme relativ independente de existenţă a materiei. În afară de mărimi care exprimă unitatea spaţiului şi timpului, însuşirile lor comune, invariante faţă de un grup de transformări mai mare decît cel ce stă la baza teoriei relativităţii restrînse (intervalul cvadridimensional, curbura continuumului cvadridimensional), teoria generală a relativităţii operează şi cu mărimi legate de spaţiu şi de timp luate separat (impulsul, energia)[257].

Dezvoltarea ştiinţelor după apariţia teoriei relativităţii a scos în evidenţă interdependenţa proprietăţilor spaţio-temporale cu mişcarea materiei şi la alte nivele de organizare a materiei decît cel fizic. Astfel, spaţiul şi timpul capătă proprietăţi specifice şi sub influenţa proceselor chimice, biologice, psiho-socaile. Expresii sa spaţiu sau timp biologic, cultural etc., au intrat de mult în limbajul specialiştilor din domeniile res-

---

[255] H. Hörz, *op. cit.*, p. 276.
[256] H. M. Fatalîev, *ibidem*, pp. 131—132.
[257] *Ibidem*, p.p. 132—133.

pective. Prin urmare, știința a confirmat, a precizat și a adîncit teza materialismului dialectic privind legătura internă, unitatea profundă a materiei în mișcare și a formelor ei de existență.

Printre problemele care au stîrnit din cele mai vechi timpuri interesul filozofilor și confruntarea dintre diferitele poziții se numără și problema infinității spațiului și timpului, mai exact, problema infinității lumii în spațiu și în timp. Afirmarea acestei infinități a constituit una dintre caracteristicile esențiale ale concepțiilor materialiste de la Democrit pînă la Feuerbach. Dimpotrivă, negarea ei, cu scopul de a justifica într-un fel sau altul mitul creației lumii de către Dumnezeu, a fost din totdeauna o cerință a concepțiilor religioase. Ideea infinității lumii a fost susținută și de fondatorii materialismului dialectic. Marx, de exemplu, consideră că negarea acestei idei este posibilă numai prin intermediul unei abstracții nelegitime, neștiințifice. Numai pe baza unei asemenea abstracții se pot formula astfel de întrebări cum este aceea a creării omului sau a creării naturii. „La aceasta nu-ți pot răspunde, scrie Marx, decît că însăși întrebarea ta este un produs al abstracției. Întreabă-te cum ai ajuns la această întrebare; întreabă-te dacă întrebarea ta nu izvorăște dintr-un punct de vedere la care nu sînt în stare să dau răspuns, pentru că e complet greșită. Întreabă-te dacă această progresie ca atare există pentru o gîndire rațională. Din moment ce întrebi cine a creat natura și omul, înseamnă că faci abstracție de natură și de om. Tu le presupui ca *neexistente* și totuși vrei ca eu să ți le demonstrez ca *existente*. Eu însă îți spun: renunță la abstracția ta și vei renunța și la întrebarea ta“[258].

Infinitatea lumii, inexistența unui început și a unui sfîrșit al ei decurge deci, în mod necesar, din faptul că ea există. Raționamentul lui Marx este o formă mai complexă și mai profundă a ideii exprimate de Voltaire: „Eu exist, deci există ceva din eternitate“. A nega acest adevăr, înseamnă a admite că existența poate apare din nonexistență, ființa din neființă, din neant. Nici un filozof nu a îndrăznit să afirme că existența poate să fie creată din nimic. Idealismul, teologia susțin doar că existența *materială*, nefiind o existență autentică, neavînd prin ea însăși un caracter de necesitate, a fost creată de o forță nematerială și există grație acestei forțe.

Prin urmare, infinitatea lumii este o necesitate logică pentru concepția materialistă despre lume; un „postulat“ care nu se bazează pe experiență, în sensul strict al cuvîntului, dar nici nu vine în contradicție cu ea.

Admiterea infinității lumii nu este lipsită de unele dificultăți de ordin teoretic, lucru de care Engels și-a dat seama, scriind următoarele rînduri: „Infinitul *este* o contradicție și este plin de contradicții... Caracterul limitat al lumii materiale duce la contradicții în aceeași măsură ca și nelimitarea ei; și orice încercare de a evita aceste contradicții duce... la alte contradicții și mai grave“[259].

Ignorînd observația lui Engels și, respectiv, caracterul „postulatului“ infinității lumii din filozofia marxistă, unii dintre criticii ei contemporani susțin că teza infinității lumii este incompatibilă cu concepția des-

[258] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice, ed. cit.*, p. 584.
[259] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

pre materie. Întrucît materia nu există independent de lucrurile concrete şi întrucît acestea sînt finite, afirmă unul dintre ei, materia trebuie să fie şi ea finită. „A atribui unei categorii o perfecţiune care nu există în realitate este un frumos exemplu de abstracţie idealizantă“[260]. De îndată ce marxiştii „plasează categoria de infinit în pozitivitatea existenţei naturale, această noţiune de infinit trece într-o stare de abstracţie, în afară de cazul cînd schimbîndu-şi conţinutul ea ajunge să însemne falsa infinitate şi, în fond, e vorba chiar de «falsa infinitate». Pentru marxişti, infinitatea materiei este infinitatea unei «însumări», un fel de recapitulare niciodată încheiată“[261].

După cum se vede, deşi face, ca şi Hegel, deosebire între infinitul adevărat şi falsul infinit, autorul citat, nu-şi dă seama că legitimitatea acestei deosebiri este condiţionată de caracterul abstract, în sens hegelian, al noţiunii de infinit, adică, de faptul că această noţiune reflectă realitatea în mod unilateral, iar dacă este absolutizată, duce la denaturarea ei. „În realitate, arăta Hegel, orice *finit* constă în aceea şi numai în *aceea* că *fiinţa sa în fapt este deosebită de conceptul său*“[262].

Este adevărat că, în mod obişnuit, prin finit se înţelege ceea ce are o limită, o margine, un început şi un sfîrşit, iar prin infinit, dimpotrivă, ceea ce este nelimitat, nemărginit, ceea ce nu are nici început nici sfîrşit.

Nu în toate cazurile, însă, termenii finit, limitat, mărginit, pe de o parte, şi termenii infinit, nelimitat, nemărginit, pe de altă parte, sînt sinonimi. Aşa, de exemplu, suprafaţa unei sfere este *finită* dar *nelimitată*, în sensul că o fiinţă bidimensională s-ar putea deplasa pe această suprafaţă în orice direcţie, fără să întîlnească o margine sau o limită, în schimb, toate traseele, avînd o direcţie constantă, ar începe şi s-ar sfîrşi în acelaşi punct, deci, ar avea un început şi un sfîrşit, ar fi *finite*. Suprafaţa unei sfere este, prin urmare, o mărime nelimitată, dar finită.

Pînă în prezent, disocierea noţiunii de *finit* de noţiunea de *limitat* a avut loc numai în domeniul geometriei şi în aplicaţiile ei din fizică. În filozofie, finit şi limitat înseamnă, deocamdată, acelaşi lucru. Infinitatea lumii materiale înseamnă deci că ea nu este limitată, nici în timp nici în spaţiu, de o lume nematerială, că ea nu-şi are începutul în ceva nematerial şi nici nu poate să se sfîrşească în aşa ceva; pe scurt, deci, că ea nu are nici început nici sfîrşit.

Dacă sensul termenilor de *finit* şi *infinit*, luaţi abstract este destul de simplu, aplicarea lor la lumea înconjurătoare este, dimpotrivă, un lucru destul de complicat. Un obiect oarecare este finit sau infinit? Admiţînd, împreună cu Faraday, că un lucru se află acolo unde se face simţită, într-un fel sau altul, acţiunea lui, atunci răspunsul la întrebarea de mai sus devine problematic. Din anumite puncte de vedere, într-un anumit sens, lucrurile sînt finite, dar din alte puncte de vedere, într-un alt sens, ele sînt infinite. Atît experienţa curentă, cît şi ştiinţa ne arată că începutul şi sfîrşitul, limitele spaţio-temporale ale oricărui obiect concret au un caracter aproximativ, relativ. Una dintre cele mai dificile probleme ale cunoaşterii ştiinţifice, aşa cum remarcă mulţi sa-

---

[260] G. Planty-Bonjour, *op. cit.*, p. 98.
[261] *Ibidem.*
[262] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice.* Logica, p. 128.

Scanned with OKEN Scanner

vanți, este aceea a începutului și a limitelor. „Am avut deja ocazia de a menționa în treacăt, notează Teilhard de Chardin, genul de fatalitate care, în reconstrucțiile noastre privind trecutul, pare a se înverșuna cu răutate pentru a face să dispară tocmai ceea ce noi am avea interesul cel mai mare de a cunoaște în lucruri: vreau să spun *începutul* lor. Originea unei intuiții sau unei idei, originea unei limbi sau a unui popor, originea, *a fortiori*, a unei specii sau a unui strat zoologic... Este imposibil de a ajunge la începutul vreunui lucru“[263]. Nici un specialist nu poate indica un hotar precis între materia fără viață și materia vie, între regnul animal și regnul vegetal, între ființele monocelulare și ființele pluricelulare etc. Numai un obiect absolut izolat și invariabil ar fi un obiect finit în sensul strict al cuvîntului. Dar asemenea obiecte nu există.

Așadar, obiectele individuale și concrete, sistemele reale nu sînt finite în sensul absolut al cuvîntului. În orice caz, finitatea lor nu poate fi ruptă de infinitate și opusă acesteia. Dimpotrivă, ea se definește corect nu printr-o opoziție rigidă față de infinit, ci printr-un raport dialectic cu el, care presupune atît diferența, opoziția, cît și unitatea. Actualitatea tezelor lui Hegel despre unitatea dialectică a finitului și infinitului este indiscutabilă. „Adevăratul infinit, sublinia el, este unitatea lui însuși și a finitului; și aceasta este categoria filozofiei...“[264]. Infinitul care nu ar cuprinde finitul în sine ar fi el însuși ceva finit, susținea, pe bună dreptate, tot Hegel[265].

Cunoscutul fizician german W. Heisenberg subliniază și el în felul lui, unitatea dintre finit și infinit evidențiată de către știința contemporană. „Comportamentul unei particule izolate aflate sub influența cîmpurilor locale poate să depindă, într-o anumită măsură, de structura universului“[266].

Este adevărat că de regulă, în știință trebuie să se facă abstracție de unitatea dintre finit și infinit, să nu se țină seama de faptul că lucrurile finite sînt *momente* ale universului infinit. Știința trebuie să studieze lucrurile în finitatea lor, deoarece infinitul nu poate fi studiat în alt mod decît prin intermediul finitului, prin extinderea *treptată* a cunoscutului. De aici se trage legitimitatea și valoarea pozitivă a unor concepte științifice ca „sistem închis“, „sistem izolat“, „sistem finit“ etc. Aceste concepte și metodele științifice corespunzătoare lor nu pot fi invocate însă și de obicei nu sînt invocate împotriva tezei infinității lumii. Ele pot fi corelate ușor cu această teză prin intermediul raționamentelor expuse mai sus. Chiar și modelele cosmologice care implică un „început“ în timp al Universului și o „limită“ a lui în spațiu, pot fi corelate în același mod cu postulatul filozofic al infinității.

Pornind de la legătura dintre geometria ansamblului vectorial cvadridimensional și de la distribuția maselor în Univers stabilită de teoria generală a relativității, arată W. Heisenberg, luînd de asemenea în considerație observațiile astronomice privind distribuția galaxiilor în spațiu, putem obține indicații privind geometria spațiului în ansamblu. În orice

---

[263] Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Editions du Seuil, 1956, p. 93, subl. ns.

[264] G. W. F. Hegel, *Filozofia naturii*. Introducere, p. 18.

[265] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 20; vezi și *Enciclopedia științelor filozofice*. Logica, *ed. cit.*, pp. 88, 116, 136.

[266] W. Heisenberg, *op. cit.*, p. 84.

Scanned with OKEN Scanner

caz, putem construi „modele" ale acestui Univers, imagini cosmogonice ale căror consecințe pot fi comparate cu faptele empirice. „Pe baza cunoștințelor astronomice actuale, este el de părere, nu putem deosebi într-un mod definitiv între mai multe modele posibile. E cu putință ca spațiul umplut de univers să fie finit, *aceasta neînsemnînd că există undeva o margine a universului,* ci doar că parcurgînd universul mereu în aceeași direcție am reveni în cele din urmă la punctul nostru de plecare"[267]. În ceea ce privește timpul, arată Heisenberg în continuare, *se pare că există un fel de început.* Aceste observații, par cel puțin să indice că la un moment dat (cu 4 miliarde de ani în urmă) întreaga materie a Universului era concentrată într-un spațiu mult mai mic ca acum și că de atunci universul se află în expansiune. Dacă această interpretare a observațiilor este corectă, înseamnă că dincolo de acest „început" conceptul de timp ar fi suferit schimbări substanțiale. „În stadiul actual al observațiilor astronomice, problemele privind geometria spațiu-timp la scara universului nu pot primi un răspuns avînd un grad minim de certitudine..., conchide fizicianul german. Pentru moment, relativitatea generalizată se sprijină ea însăși pe o bază experimentală foarte slabă și trebuie considerată cu mult mai puțin sigură decît relativitatea restrînsă"[268].

De la data la care a apărut lucrarea lui Heisenberg s-a scurs un timp în care cosmologia a făcut progrese importante, astfel că aprecierile marelui fizician nu mai sînt, strict vorbind, actuale. Dacă ar fi trăit încă, desigur că el nu s-ar mai fi exprimat în același fel despre certitudinea concluziilor cosmologiei. Totuși, rezerva cu care se pronunță Heisenberg despre „începutul" Universului și despre „limita" lui în spațiu este pe deplin justificată și constituie un exemplu de prudență științifică. Cu rare excepții, specialiștii din zilele noastre manifestă aceeași atitudine[269].

Privite din perspectiva generală a științei și a filozofiei, modelele Universului nestaționar nu pot fi invocate împotriva concepției materialiste că Universul este infinit, respectiv, că el reprezintă un proces neîntrerupt de trecere de la o formă de existență a materiei la alta, de la o stare la alta. Nu putem pierde din vedere că pentru savant „universul" are un sens mai precis, determinat de ansamblul datelor efective pe care el le posedă despre Univers și de metodele de lucru precise folosite în studierea lui, în timp ce pentru filozof noțiunea de Univers are și trebuie să aibă un sens mai abstract.

În continuare trebuie să menționăm că, în știința și filozofia contemporană, inclusiv în filozofia marxistă, se manifestă și tendința de a elimina ideea de *infinit* și de a o înlocui cu aceea de *nedefinit.* Așa de exemplu, G. Bachelard, referindu-se aprobator la hotărîrea Academiei de Științe din Franța de a nu mai lua în seamă propunerile de rezolvare a problemei „cvadraturii cercului" pe temeiul îndreptățit că orice demonstrație de acest fel este un nonsens, susține că și problema infinitului ar trebui să aibă aceeași soartă[270]. Astronomul de orientare mate-

---

[267] *Ibid.*, p. 158 și urm., subl. ns.
[268] *Ibidem*, p. 159.
[269] Vezi, *Știință și sinteză*, p.p. 188—236; vezi și V. L. Ghinzburg, *Astrofizica contemporană*, Editura enciclopedică, București, 1972, p.p. 70—112.
[270] G. Bachelard, *La rationalisme appliqué*, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

rialist-dialectică A. Kolmann afirmă, de asemenea, că aplicarea noțiunilor de finit și infinit la Universul luat în totalitatea sa, este neîndreptățită. În sprijinul poziției sale, el face apel mai ales la lucrările lui A. L. Zelmanov, unul dintre pionierii construcției de modele ale Universului, lucrări din care rezultă că, adoptînd sisteme de coordonate diferite, se poate conchide în mod arbitrar fie că Universul este finit fie că, dimpotrivă, el este infinit. În afară de asta, Kolmann mai pretinde că „infinitul" este de origine religioasă și ca atare „refugiul ignoranței". Cînd omul de știință se folosește de noțiunea de infinit, el are de fapt în vedere „imensitatea nedefinită". De exemplu, se spune despre două sisteme că se află la o distanță infinită unul de altul, cînd ele sînt atît de îndepărtate încît nu interacționează între ele sau, mai precis, cînd interacțiunea lor este atît de slabă că poate fi neglijată. Cu referire la întregul Univers noțiunea de infinit nu poate să însemne decît „imensitatea nedefinită". Orice alt sens duce cu necesitate la contradicții și absurdități. Infinitul este util numai în matematică, unde face posibile generalizări foarte largi. A spune că Universul este sau nu este infinit e tot atît de absurd, după Kolmann, ca și a spune că Universul este sau nu este colorat[271].

Punctul de vedere al lui Kolmann a fost combătut de alți savanți și filozofi marxiști care, recunoscînd caracterul ipotetic al noțiunii de infinit, consideră, totuși, că nu există motive temeinice de a abandona această noțiune cu implicații atît de importante pentru concepția materialistă despre lume. Pe de altă parte, ei contestă afirmația că noțiunea de infinit este de origine religioasă. Dar chiar de ar fi așa, adaugă ei, aceasta n-ar avea nici o importanță, căci există și alte noțiuni și teorii științifice ce s-au împletit la origine cu religia, fără ca din acest motiv ele să fie astăzi respinse. În ce privește lucrările lui Zelmanov, nu pe ele se întemeiază, în principal, modelul Universului adoptat de cosmologia contemporană.

În sfîrșit, H. Hörz este de părere că tezele lui Engels despre infinitatea lumii poartă pecetea stadiului în care se aflau științele în secolul trecut. Ideea infinității spațiului, în sensul nelimitării lui, al posibilității de a avansa în el la nesfîrșit în orice direcție, subliniază Hörz, este valabilă numai pentru spațiul euclidian și nu poate fi extinsă la întregul Univers, caracterizat printr-o structură spațială neeuclidiană. Afirmația lui Engels privitoare la infinitatea lumii este valabilă astăzi doar în sensul că schimbările și transformările din natură nu pot avea sfîrșit (aspectul ontologic) și în sensul că nu există și nu poate exista un adevăr absolut cu privire la structura materiei (aspectul gnoseologic)[272].

În încheiere, trebuie subliniat din nou că problema infinității lumii este una dintre cele mai complexe și mai controversate probleme. În vederea „rezolvării" ei este necesară o abordare multidisciplinară, cu alte cuvinte, o strînsă colaborare între filozofi și oamenii de știință de diverse specialități. Este posibil ca formulările lui Engels și, în general, reprezentările actuale curente să necesite o reconsiderare pentru a fi puse de acord cu datele științei în continuă dezvoltare. Aceasta nu poate să însemne decît trecerea ala o concepție mai generală și mai profundă

---

[271] A. Kolmann, *Finitul și infinitul în univers*, în *La Pensée*, nr. 104/1962, pp. 44—46; vezi și *Voprosi Filosofii*, nr. 2/1965.

[272] H. Hörz, *op. cit.*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

despre spațiu și despre timp, potrivit căreia chiar dacă se va putea vorbi despre un „început" al Universului, acesta nu va avea o semnificație favorabilă teologiei și creaționismului. Dealtfel, nici în stadiul actual cosmologia nu poate fi invocată împotriva materialismului, după cum recunoaște, cu onestitate de savant, abatele Lemaître, unul dintre cei mai de seamă specialiști în problemele cosmologice, fost președinte al Academiei de Științe a Vaticanului. La al XI-lea Congres Internațional Solvay, Lemaître afirma: Teoria Universului în expansiune „lasă materialistului libertatea de a nega orice existență transcendentă. În ceea ce privește originea spațiu-timpului, materialistul poate, de asemenea, să rămînă la aceleași opinii pe care le-a putut susține în cazul regiunilor nesingulare ale spațiu-timpului"[273].

---

[273] Vezi, V. L. Ghinzburg, *op. cit.*, p. 106.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IV

CONEXIUNEA UNIVERSALĂ. SISTEMICITATEA EXISTENȚEI

Pe fondul analizei celor patru categorii fundamentale ale existenței: materie, mișcare, spațiu și timp, Lenin trăgea concluzia monist-materialistă că în lume nu există nimic altceva decît materie în mișcare în spațiu și timp, mișcare care se desfășoară, în ultimă analiză, potrivit anumitor legi.

Ideea susținută de Lenin poate fi dezvoltată, tot în manieră tradițională, în sensul că în lume nu există nimic altceva decît materie cu toate însușirile și relațiile sale. Concluzia unității materiale a lumii decurge, în acest caz, din constatarea că în Universul etern și nemărginit nu întîlnim obiect (corp, lucru) sau proces care să nu fie, în ultimă instanță, de esență materială.

1. Lucruri și procese

Rămînînd încă în cadrul discuției tradiționale, putem coborî tot generalizator de la cercetarea materiei și a atributelor sale la studiul obiectelor, însușirilor și relațiilor lor sau la studiul proceselor, însușirilor și relațiilor lor.

Împotriva tendințelor de a exagera identitatea și fixitatea lucrurilor, așa cum s-au manifestat ele în perioada secolelor XV—XVIII, știința și filozofia au trecut la începutul secolului al XIX-lea, odată cu înscăunarea spiritului dialectic, la cercetarea proceselor.

Putem vorbi despre opoziție totală între lucruri și procese?

Tendința contemporană materialist-dialectică propune o sinteză, din care să rezulte procesualitatea, dinamismul oricărui lucru din Univers. Această precizare ne ajută să depășim atît viziunea naiv substanțialistă a vechiului materialism, inclusiv al celui metafizic din secolele XVI—XVIII, cît și viziunea exclusiv relaționistă asupra fundamentului existenței, asupra existentelor, ca atare.

Cu alte cuvinte, în tratarea unității lumii este neîntemeiat să încerci să cauți un fundament ultim al existenței, dar este tot atît de neneîntemeiat să reduci lucrurile, înțelese ca părți ale lumii materiale, exclusiv la relații fără relate, la dinamism fără suport.

Desigur, evoluția pozițiilor teoretice a însemnat o clarificare crescîndă în privința unității dintre materie și mișcare, într-un context spațio-temporal anumit. Dar, așa cum s-a arătat mai sus, această unitate

Scanned with OKEN Scanner

nu înseamnă nici substituirea uneia prin celelalte, nici ştergerea deosebirilor, a specificităţii fiecărei categorii existenţiale. Accentele se dovedesc a fi diferite. Dacă se vorbeşte despre electricitate ca transport de electroni sau despre metabolism ca activitate a substanţei vii, pe primul plan se află dinamismul, procesul. Dacă se vorbeşte despre electroni, despre substanţă vie (proteină şi acizi nucleici), se are în vedere substratul material, caracterizat prin procesul, prin dinamismul respectiv. Şi într-un caz şi în celălalt, ştim însă că dincolo de accentele analizei, procesele sînt caracteristice unui obiect material, iar obiectele reale nu există altfel decît procesual.

Nu poate exista o interpretare materialistă autentică, deci, care să se reducă la soluţii pur dinamiste sau pur relaţioniste, nu există o interpretare materialistă care să vorbească despre mişcare şi să nu pună în discuţie ce anume se mişcă (adică acţionează, interacţionează, se schimbă, devine altceva decît ce este la un moment dat) sau să vorbească despre relaţii şi să nu caute relatele. Este aici absolut necesară delimitarea de idealism atît în variantele spiritualiste, cît şi în cele subiectiviste.

Concepţia materialistă marxistă despre lume, acceptînd şi în continuare ideea „în sinelui existenţial", a depăşit, de mult, imaginile unilaterale ale unei sau unor substanţe prime, imuabile, universal explicatoare pentru tot ce întîlnim în existenţă (ca cele din antichitate), precum şi îngustimile fizicalizante ale teoriei substanţei.

Depăşirea a venit treptat, prin punerea în valoare a progreselor înregistrate de teoria sistemelor şi de teoria structurilor, făcîndu-se precizarea că la fiecare nivel de organizare a Universului avem de a face cu sisteme, adică cu entităţi materiale structurate spaţio-temporal, caracterizate prin relaţii reciproce între elemente aflate în interacţiune, deci provocîndu-şi reciproc schimbări, modificări.

Discuţia privitoare la raportul dintre lucru (obiect, corp), însuşiri şi relaţii, dintre lucru şi proces, dintre procese, însuşiri şi relaţii, aşa cum s-a dezvoltat în teoria filozofică tradiţională, înainte de pătrunderea limbajului sistemic, structural, punea problema definirii lucrului în raport cu însuşirile şi relaţiile. Lucrul era prezentat ca o entitate materială, relativ stabilă sub aspect spaţio-temporal, posedînd anumite însuşiri şi relaţii.

În general, lucrul era înfăţişat ca o parte a materiei în mişcare în spaţiu şi în timp, era caracterizat printr-o corelaţie între substratul material, atributul său fundamental — mişcarea (înţeleasă ca acţiune, interacţiune şi schimbare) — într-o anumită configuraţie, structură spaţio-temporală, avînd anumite modalităţi de acţiuni reciproce, manifestate sub forma însuşirilor. Acest ansamblu trebuia de aceea gîndit în coexistenţă spaţio-temorală şi în succesiune. În coexistenţă, lucrul, corpul, entitatea materială durează, păstrîndu-şi calitatea. În succesiune se evidenţiază schimbările cantitative prin care trece lucrul dat.

De aici constatarea că nu se poate vorbi, despre lucruri separate de însuşirile şi relaţiile lor, întrucît lucrurile se manifestă prin aceste însuşiri şi relaţii, dar se poate discuta relativa independenţă a însuşirilor, a relaţiilor, a însuşirilor de lucruri, precum şi relativa independenţă a lucrului de anumite însuşiri sau relaţii.

Astăzi, în terminologie sistemică, vom spune că lucrul, însuşirile şi relaţiile lui se presupun reciproc, căci lucrul există ca un sistem

Scanned with OKEN Scanner

de relații între elemente constitutive, iar sistemul de relații se manifestă ca însușiri. Schimbarea lucrului înseamnă schimbarea relațiilor și însușirilor, în funcție de esențialitatea acestora și invers. Tocmai această solidaritate fundamentală a lor, această indiscernabilitate de fond, a determinat unele interpretări idealiste să afirme că în spatele relațiilor nu se află nimic, că relațiile pot fi considerate fără relate.

Dificultățile soluțiilor contemporane provin din faptul că termenii de substanță, substrat, entitate materială nu sînt detașați de sensurile lor tradiționale depășite.

Depinde ce sens acordăm acestui substrat, acestor entități materiale cărora le sînt proprii anumite însușiri și relații.

Deocamdată, la acest nivel al analizei, precizăm iar că nu se poate accepta ideea unor însușiri și a unor relații fără ceva, căruia aceste însușiri și relații să-i aparțină. Și acel ceva este tocmai materia și nu spiritul.

Lucrul, deci, poate fi caracterizat ca o parte a lumii materiale, avînd o anumită delimitare spațio-temporală, deci avînd o anumită durată și un anumit volum, caracterizîndu-se prin anumite relații și însușiri, relații interne între elementele alcătuitoare și relații externe cu celelalte lucruri, adică părți ale lumii materiale.

Monismul materialist este aici subliniat prin precizarea că spiritul este o însușire a unui lucru material, creierul uman.

Lucrurile sînt înzestrate cu dinamism, cu mișcare, înțeleasă ca acțiune, interacțiune și schimbare. Fiecare element este în mișcare, ceea ce generează acțiuni reciproce între elementele componente, acțiuni reciproce din care rezultă fie stabilitatea calitativă a lucrului, identitatea de esență cu sine, fie variabilitatea, modificarea, dar în anumite limite neatingînd esența lucrului respectiv (variabilitatea presupunînd deopotrivă modificarea anumitor însușiri și a anumitor relații).

În acest sens, lucrul poate rămîne — în anumite limite — el însuși, chiar dacă se modifică unele însușiri ale sale, precum și unele relații.

Această abordare tradițională a raporturilor dintre lucru — însușire — relație, dintre lucru și proces a căpătat adîncime, prin pătrunderea și dezvoltarea interpretării sistemice, structurale.

2. Conexiunea universală

Desigur, coborîre oarecum simetrică de la analiza corelației dintre materie — mișcare — spațiu — timp, dintre materie, însușirile și relațiile ei universale spre corelația dintre lucru — structura sa spațio-temporală și dinamismul său, sau dintre lucru, însușirile și relațiile sale, presupune în sens invers o întoarcere spre Univers, regîndindu-l ca un ansamblu de lucruri — procese, legate între ele, influențîndu-se, generîndu-se, trecînd unele în altele. Este tocmai cea mai generală imagine dialectică a lumii, văzută într-un dinamism etern și într-o conexiune universală.

Conexiunea nu poate fi gîndită fără dinamism și nici dinamismul fără conexiuni, de aceea dialectica materialistă a și fost definită de către Engels ca teorie a conexiunii și a mișcării universale, iar uneori ca știință a celor mai generale legi ale conexiunii și mișcării universale.

Scanned with OKEN Scanner

„Întreaga natură accesibilă nouă formează un sistem, un ansamblu coerent de corpuri, înţelegînd aici prin corpuri toate existenţele materiale de la astru şi pînă la atom, ba chiar pînă la particula de eter în măsura în care se admite existenţa acesteia“[1].

„Interacţiunea este prima care ni se înfăţişează cînd considerăm materia în mişcare, în ansamblu şi în linii mari, din punctul de vedere al actualei ştiinţe a naturii. (...) Nu putem merge mai departe de cunoaşterea acestei interacţiuni, tocmai fiindcă dincolo de ea nu mai este nimic de cunoscut“[2].

Dialectica materialistă a respins cu consecvenţă imobilismul absolut şi izolarea absolută, dar pe fondul conexiunii şi al mişcării universale a susţinut existenţa relativei stabilităţi şi a relativei izolări, a relativei independenţe a unor lucruri şi procese.

Tratarea tradiţională a conexiunii atrăgea atenţia nu numai asupra universalităţii conexiunilor, ci şi asupra varietăţii lor calitative, distingînd între legături directe şi indirecte, esenţiale şi neesenţiale, necesare şi întîmplătoare, generale şi individuale.

În cadrul conexiunii universale, dar fără a pierde din vedere strînsa corelaţie cu dinamismul universal, cu devenirea universală, se pot distinge două nuclee de perechi de categorii: un nucleu se concentrează asupra ordinii din Univers, asupra stărilor determinate, asupra caracterului sistemic al lucrurilor şi proceselor, iar celălalt nucleu se concentrează asupra mecanismelor determinării, asupra factorilor care produc aceste stări determinate.

Primul nucleu l-ar reprezenta cu precădere perechile de categorii: conţinut-formă, esenţă-fenomen, general-individual, parte-întreg, culminînd cu categoriile: sistem-element-structură. Acest nucleu de categorii este concentrat spre analiza caracterului sistemic, structural al existenţei în toate ipostazele sale.

Al doilea nucleu se referă cu precădere la categoriile determinismului: condiţie-cauză, necesitate-întîmplare, posibilitate-realitate, legitate.

Cele două grupuri, nuclee de categorii se împletesc între ele, aşa cum am văzut că se întrepătrunde fundamental imaginea conexiunii universale şi cea a dinamismului universal.

Totodată, fiecare în parte din aceste categorii poate să fie angajată interpretativ, după cum vom vedea, în celălalt nucleu, sau chiar în sistemul categorial materialist-dialectic în întregul său.

De aici dificultăţile, dar totodată nuanţările interpretării materialist-dialectice, capacitatea sa de integrare şi, mai cu seamă, capacitatea sa de inovare.

3. Organizarea sistemică

Desigur, fiecare orientare filozofică îşi caută rădăcini teoretice şi precursori, făcînd selecţia ideilor anterioare în funcţie de interpretarea actuală. Mai mult decît atît, recitirea orientată de o „idee-forţă“ a unor

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 375.
[2] Idem, *ibidem*, p. 529.

Scanned with OKEN Scanner

opere filozofice ale trecutului, recitire realizată deci prin intermediul unei selecții, poate genera noi accente și noi dezvoltări.

Ca și alte interpretări filozofice și științifice, și interpretarea sistemică actuală a făcut incursiuni în gîndirea trecutului. Din nucleul de categorii importante pentru teoria sistemelor se desprinde din filozofia tradițională perechea de categorii: întreg și parte. Una din extreme o reprezenta reducția întregului la parte, la elementele componente. Atomismul antic, de pildă, a considerat că poate explica orice deosebire calitativă dintre lucruri și procese prin diferențele cantitative dintre atomi identici calitativ.

Pe măsură ce știința a progresat în studiul realității, accentul a trecut — cum am văzut — de la cercetarea lucrurilor, a corpurilor la cercetarea proceselor și a interacțiunilor, unitatea dintre lucru, însușiri și relații fiind tot mai mult interpretată din unghiul de vedere al relațiilor, al interacțiunilor. Uneori aceasta se făcea fără să se piardă din vedere relatele, adică ceea ce se leagă, ceea ce interacționează. Alteori se ajungea, pe această cale, la soluții holiste integraliste unilaterale, care refuzau să acorde vreo importanță elementelor componente ale întregului.

Este însă interesant de semnalat că chiar de la începuturile meditației filozofice, necesitatea acesteia de a căuta un temei, un substrat unic al existenței, a fost legată de constatarea evidentă a varietății calitative a lucrurilor, proceselor, fenomenelor.

Lumea se înfățișa filozofilor, ce o cercetau, ca o multitudine de lucruri, procese, ce se leagă unele de altele, se transformă unele în altele. Întrebarea ce se ivea în fața filozofului, încă atunci — la începuturile filozofiei, — era, pe lîngă aceea a temeiului existenței, și aceea a modalităților de alcătuire a corpurilor, a proceselor finite, precum și aceea a modalităților de transformare a unora în altele. Unui spirit spontan dialectic — și cîte asemenea spirite nu a avut antichitatea — lumea, Universul i se înfățișa ca un ansamblu unitar de corpuri, legate între ele și în interiorul lor, potrivit unor legități. Se pune astfel, explicit, problema structurii lumii, a părților ei componente.

Lumea nu le apărea haotică, ci caracterizată printr-o anumită ordine, printr-o anumită organizare, în coexistență și în succesiune, ordine riguroasă, ca în concepția mai rigidă a lui Democrit sau, cu abateri, ca la Epicur.

În antichitate încă problemele structurii se corelau cu cele ale determinării, ale legilor care asigură ordinea, regularitățile în existență. Opoziția față de reducționismul atomist, o putem întrevedea conturîndu-se în ideea aristotelică a întregului, care este altceva decît o simplă sumă a părților.

Unitatea dintre ordine și dezordine, problema naturii legilor care guvernează lumea, a constituit de-a lungul mileniilor o preocupare centrală pentru orice teorie a existenței, concretizîndu-se în explicații diferite, dependente, sub multe aspecte, de progresele cunoașterii științifice, dar, în primul rînd, de concepția generală despre lume.

În zilele noastre, explicațiile sistemice și cele deterministe se întrepătrund, abordarea existenței în general din punctul de vedere al ordinii, al organizării, a permis să se scoată în relief diferite tipuri și niveluri de ordine, de organizare și mecanisme de trecere de la un tip

Scanned with OKEN Scanner

de organizare la altele, îmbinîndu-se explicațiile genetice cu cele structurale.

Locul tot mai important pe care-l ocupă explicarea prin structură și sistem în știință și filozofie — în ultimele două secole — face firească o tratare, și în cadrul ontologiei materialist-dialectice, a categoriilor cheie pentru înțelegerea structuralității, ca un atribut fundamental al existenței în ansamblu și în toate ipostazele sale particulare.

Aceste categorii cheie sînt: element-structură-sistem. Ele se presupun, întrucît nu putem înțelege profund conținutul nici uneia din ele, fără raportarea la celelalte două. Cea mai cuprinzătoare este categoria de sistem, prin care se înțelege un ansamblu de elemente, legate reciproc în așa fel, încît din această legătură să rezulte o însușire nouă de integralitate, un mod de comportare a întregului, diferit de fiecare element și de suma lor.

Mai întîi ne vom ocupa de caracterizarea sistemelor finite. Orice sistem finit este alcătuit:

a) din elemente (cel puțin două și oricît de multe, dar în număr finit);
b) dintr-o structură, adică din relații relativ stabile între elemente, care să constea în acțiuni reciproce, în transformări reciproce și din care să rezulte specificul sistemului;
c) integralitatea, ca totalitate, ca ceva deosebit de elemente și de structuri.

Natura sistemului depinde atît de natura elementelor, cît și de natura relațiilor, dar și invers, se poate vorbi despre o interdependență între sistem, elemente și structuri ca acțiune inversă a sistemului asupra elementelor, ceea ce a primit denumirea (la Althusser de pildă) de supradeterminare de sistem. În studiul sistemelor, cred că putem evidenția că nu există sistem nestructurat și nici structuri nesistemice, nu există elemente care să nu fie cuprinse în sistem, nici sisteme care să nu fie alcătuite din elemente. Dealtfel, însăși definirea categoriilor respective impune aceste interdependențe. Le-am subliniat, căci — dacă se acceptă această precizare — nu se poate opera în mod justificat cu termenul de sistem sumativ, decît în cazul în care aditivitatea nu înseamnă altceva, decît și posibilitatea de a număra elementele și relațiile. O mulțime de entități care nu interacționează între ele, care nu sînt legate prin anumite raporturi necesare, ordonate, invariante, nu constituie un sistem. Studiul sistemelor a permis clasificări după criterii diferite.

Ținînd seama de natura elementelor și a structurilor, putem distinge, în cadrul general al existenței:

1) sisteme materiale, cînd atît elementele cît și relațiile dintre ele aparțin realității obiective:

a) naturale, cînd nu intervine acțiunea transformatoare a omului;
b) artificiale, cînd sistemele sînt produse de om (s-ar putea vorbi și de o categorie de sisteme materiale, în care naturalul și artificialul se îmbină);

2) sisteme ideale, în care atît elementele cît și relațiile sînt ideale, cu mențiunea că sistemele ideale sînt dependente ca origine și suport de sistemele materiale, neexistînd decît ca activitate sau produs al conștiinței umane;

3) sisteme mixte, în care elementele și relațiile sînt și materiale și ideale (omul — societatea umană).

Scanned with OKEN Scanner

Cercetînd alcătuirea sistemică a colțului de univers accesibil cunoașterii științifice, constatăm că este posibilă o ierarhizare a sistemelor, după principiul trecerii de la mai simplu la mai complex, ținînd seama de creșterea numerică și de diferențierea calitativă a elementelor, precum și de creșterea numerică și complicarea structurilor.

Dar de aici rezultă relativitatea distincției dintre sisteme și elemente în coexistență și în succesiune. Ceea ce într-un raport este sistem, în alt raport devine element și invers.

Trecerea de la particula elementară pînă la sistemele sociale ilustrează cu prisosință această idee. Uneori putem vorbi despre principiul întrepătrunderii sistemelor, despre sisteme ca polisisteme, sau sisteme alcătuite din subsisteme, în care unul și același element poate fi cuprins în mai multe sisteme.

Pe de altă parte, se pot desprinde elemente într-un sistem relativ independent (dar atunci ele își pierd nota de element al sistemului din care s-au desprins). Se arată, de pildă, că electronul „liber" are alte caracteristici decît electronul legat în atom. La fel, se poate ilustra existența relativ autonomă a radicalilor din chimie. Cu cît sistemul se complică, cu atît posibilitatea existenței de sine stătătoare a elementelor devine mai discutabilă, crescînd dimpotrivă dependența elementelor față de întreg.

Evident că, supuse curgerii timpului, sistemele au un caracter trecător, fie în sensul că au o durată finită, condiționată, transformîndu-se unele în altele, fie chiar în sensul variabilității interne. La acest din urmă caz, se disting elementele esențiale mai stabile de cele neesențiale, mai variabile.

În coexistență putem reliefa înglobarea unui sistem mai simplu de către unul mai complex, în succesiune — apariția unui sistem mai complex dintr-unul mai simplu. În majoritatea cazurilor, apariția unui sistem mai complex nu înseamnă dispariția celui mai simplu, ci pe de o parte înglobarea lui, iar pe de alta coexistența cu alte sisteme de natura celui înglobat, în relații de interacțiune. Exemplul tipic îl constituie relațiile sistemelor biologice cu mediul abiotic, sau cele ale sistemelor sociale cu biosfera.

Ierarhizarea sistemelor se face pe de o parte prin corelarea megacosmosului cu microcosmosul, pe de alta, prin corelarea microcosmosului cu mediocosmosul. Astfel, prin fizicalizarea cosmologiei și cosmogoniei, care s-a realizat în ultimele decenii, procesele din megacosmos sînt abordate prin prisma achizițiilor din cunoașterea microcosmosului, ceea ce se răsfrînge favorabil și asupra microfizicii cercetate în condițiile Terrei, prin analogii rodnice, pe care le sugerează ipotezele enunțate pentru a explica anumite procese din megacosmos.

Așezarea în ordinea complexității a proceselor ce se pot studia direct pe Terra permite, la rîndul ei, o clasificare a sistemelor pornind de la cîmpuri și particule elementare din domeniul microcosmosului și ajungînd în mediocosmos la sistemul socio-uman, cel mai complex din cîte ne sînt cunoscute. Discutarea corelației dintre aceste sisteme sub aspect genetic (sub aspectul apariției celor complexe din cele simple), precum și sub aspectul coexistenței sistemelor mai complexe cu cele mai simple aruncă o lumină suplimentară explicativă asupra teoriei materialist-dialectice tradiționale (elaborate de Engels), referitor la formele de mișcare.

Scanned with OKEN Scanner

Aceasta, în sensul că fiecare sistem superior se caracterizează prin anumite principii de interacțiune, specifice lui, și deci, ireductibile integral la principiile de funcționare ale elementelor componente.

Astfel, se conturează trei mari domenii: 1) domeniul fizico-chimic, 2) domeniul biologic și 3) cel socio-uman, ca diferențiindu-se prin asemenea principii specifice.

Încă Bertalanffy a atras atenția asupra distincției dintre sistemele nevii (fizico-chimice) considerate închise, fiind caracterizate doar prin schimb de energie, și sistemele vii (biologice), considerate deschise, căci în cazul lor intervine și schimbul de substanță. Ideea avea o oarecare analogie cu precizarea făcută încă de Engels referitor la distincția radicală dintre sistemele nevii și cele vii, distincție constînd în aceea că, în cazul celor dintîi, schimbul de substanță cu mediul ambiant înseamnă anularea sistemului respectiv, în timp ce în cazul materiei vii acest schimb de substanță era o condiție a conservării și dezvoltării vieții[3].

Cercetările ulterioare au adus anumite nuanțări poziției lui Bertalanffy. Astfel, s-a precizat că nu poate fi vorba nici de sisteme absolut închise, nici de sisteme absolut deschise, ci de sisteme cu grade diferite de închidere și deschidere, cu grade diferite de interacțiune și, deci, de schimb substanțial-energetic cu alte sisteme, cu mediul ambiant. Mai mult decît atît, în cazul sistemelor vii s-a precizat că este vorba nu numai de un schimb substanțial-energetic cu mediul ambiant, ci și de un schimb informațional, deci și de relații informaționale cu mediul ambiant.

Trecerea de la sisteme inferioare la sisteme superioare se face prin creșterea ordinii, creștere care — odată cu apariția sistemelor biologice — este condiționată și de prezența mecanismelor de receptare, stocare, prelucrare și transmitere a informației.

Se mai poate face distincția între sisteme caracterizate preponderent prin conservarea unei anumite stări calitative, a unui anumit echilibru, rezultînd din interacțiuni, din transformări reciproce (ca în cazul nucleului atomic, al atomului, al moleculelor), mai cu seamă deci în natura nevie și cazul sistemelor evolutive, atît în sens entropic, cît și în sens antientropic. În cazul sistemelor cibernetice, avem de-a face cu legături inverse negative și pozitive. Cele dintîi contribuie preponderent la conservarea sistemului, prin autoreglare, cele din urmă la modificarea lui, deseori în sensul autoperfecționării prin optimizarea explorării și utilizării mediului ambiant.

Desigur, în trecerea de la inferior la superior, mai putem remarca distincția între sisteme alcătuite din elemente eterogene și sisteme alcătuite din elemente relativ omogene. Omogenitatea și eterogenitatea elementelor poate fi discutată diferențiat. În cazul sistemelor superioare, biologice și socio-umane, organismele individuale se înfățișează prioritar ca sisteme de elemente eterogene, iar populațiile ca sisteme alcătuite din elemente relativ omogene (indivizii unei anumite specii, unei anumite varietăți).

S-ar mai putea preciza și faptul că pe măsură ce urcăm de la sisteme inferioare la altele superioare, asistăm la o creștere a dependenței elementelor față de sistem și la o creștere a independenței sistemului față de elemente, iar în cazul sistemelor biologice și sociale, chiar la o creștere a independenței față de mediul ambiant. Oricum, factorii interni se

[3] Vezi, Fr. Engels, *Anti-Dühring*, p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

dovedesc a fi mai importanți atît în conservarea cît și în schimbarea sistemelor superioare.

În studiile ecologice, biologia contemporană relevă că individul unei specii evoluate poate fi studiat sub trei aspecte programatice: a) ca sistem relativ autonom, cu program pentru sine, b) ca element al speciei, ca parte subordonată programărilor speciei și c) ca polisistem, care prin intermediul mecanismelor nervoase și hormonale exercită o supradeterminare asupra tuturor subsistemelor alcătuitoare.

Punctul culminant în privința complexității structurale și a principiilor de funcționare îl reprezintă sistemul socio-uman, în care se întrepătrund, pe fondul principiilor deja enunțate, factorii specifici umani: munca, conștiința, limbajul articulat și unde are un rol important informația ideală.

În acest fel, omul ca element și societatea ca sistem apar în vîrful evoluției din colțul de univers cunoscut. Omul poartă firesc în ființa sa principiile specifice de perfecționare, atît prin crearea realității materiale artificiale, cît și prin creația unui univers de valori spirituale, prin cunoașterea prezentului și trecutului, și proiecția în viitor.

În acest context, desigur, se poate pune în discuție relația dintre elemente și sistem, din unghiul de vedere al *reducționismului* și al *integralismului*. Unilateralitatea exagerărilor atomiste, a reducționismului absolutizant, constă în tendința de a reduce integral complexul la simplu, calitatea la cantitate (de exemplu — atomismul), iar unilateralitatea integralismului constă în respingerea oricărei explicații prin raportare la elemente și la alcătuirea lor, așa cum s-a întîmplat cu vitalismul lui Bergson sau cu psihoidul lui Driesch.

Soluția mai cuprinzătoare — depășind unilateralitățile — ar evidenția atît continuitățile, cît și discontinuitățile, ea avînd temei ontic în ideea unității materiale a lumii și sprijinind puternic această idee.

Opunîndu-se extremelor (totul explicat prin elemente — merismul, totul explicat prin întreg — holismul), viziunea dialectică materialistă preia aspectele viabile și dezvoltă o teorie omplexă a sistemelor și a structurilor, asimilînd ceea ce se dovedește adecvat și în progresele științelor particulare.

Evoluția concepțiilor sistemice-structurale. Fiecare etapă din istoria filozofiei și a științei și-a avut propria sa abordare sistemică, propria sa abordare structurală. Este însă evident că teoria sistemică și cea a structurilor sînt subordonate orientării filozofice fundamentale.

Datorită acestei subordonări de esență, întîlnim în istoria filozofiei o multitudine de interpretări sistemice, structurale, cu accente preponderent materialiste sau idealiste, dialectice sau metafizice. Este, de aceea, absolut îndreptățită concluzia că nici teoria sistemelor nici teoria structurilor nu sînt doctrine care ar putea exhaustiv să dea o explicație existenței și cunoașterii și deci să înlocuiască total o viziune filozofică. În acest sens, critica făcută de Jean Piaget și de alți teoreticieni contemporani (Blauberg, Sadovski, la noi I. Tudosescu, L. Grünberg etc.) trebuie înțeleasă ca respingere a unor astfel de pretenții. Dar nu e justificată reducerea teoriei sistemelor și a structurilor exclusiv la funcția lor metodologică. Aceasta, pentru că orice concluzie metodologică corectă este răsfrîngerea aplicativă, normativă a unei interpretări adecvate a obiectelor studiate și a obiectivelor urmărite.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea, cît adevăr în interpretarea sistemică structurală, atîta eficiență în abordarea metodologică. Istoria interpretărilor sistemico-structurale arată însă limpede dependența acestor interpretări atît de concepția filozofică generală, cît și de nivelul explicativ atins de diferite științe particulare.

În antichitate, de pildă, se desprinde clar o orientare materialistă, care cerceta problema structurii lumii materiale, încercînd să reducă întregul la părți, calitativul la cantitativ. Teoria rădăcinilor (la Anaxagoras, Empedocle) sau cea a atomilor (la Democrit) a susținut interpretarea materialist-atomistă, potrivit căreia la baza lumii trebuie căutate elemente ultime, identice cu sine, neschimbătoare din punct de vedere calitativ, din care prin amestec sau prin îmbinări cantitative se constituie întreaga varietate calitativă a existenței.

În opoziție cu orientarea materialist-atomistă, Platon — teoretician al idealismului obiectiv — susținea existența de sine stătătoare a unor structuri matematice — anterioare corpurilor materiale.

Poziția platoniciană „realist"-idealistă, potrivit căreia structurile geometrice desăvîrșite și cele matematice au o existență de sine stătătoare, a fost îmbrățișată, în perioada contemporană, de W. Heisenberg împotriva liniei lui Democrit, cu afirmarea explicită a acestei opțiuni.

Perioada modernă (mai ales secolul al XVIII-lea) se detașează ca fiind preponderent mecanicistă. Știința acestei perioade gîndește sistemele fie identice cu sine, fie reproducîndu-se identic, prin mișcare în cerc. Astfel este înfățișat sistemul nostru solar, tot astfel este teoretizată fixitatea speciilor. În acest spirit structurile sînt gîndite mai ales rigid-static, ca niște edificii din elemente stabile, pe primul plan figurînd aspectele morfologice. Ideea de integralitate, opusă reducționismului atomist, apare în cîmpul biologicului la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și este preluată și teoretizată în întregul sistem hegelian, cu aplicare deosebită la societate. În comentariile sale asupra lui Hegel, D. D. Roșca a evidențiat importanța înnoitoare a unei astfel de abordări dialectice emergente, mai cu seamă prin rolul constructiv al negativului. Dar și în această perioadă, chiar în domeniul biologicului, structura continuă să fie înțeleasă rigid morfologic, static — în opoziție cu funcția, care este înțeleasă dinamic. Opozițiile între reducționism și integralism au evoluat mai cu seamă sub forma ciocnirii între materialismul atomist — reducționist și integralismul spiritualist — de tipul vitalismului, al entelechiei, al elanului vital, al psihoidului lui Driesch, al dualismului psiho-fiziologic, orientat întru apărarea spiritualismului.

Emergetismul, ca teorie a apariției noului, a complexului, a superiorului și ca teorie a imposibilității reducerii la vechi, la simplu, la inferior a hrănit soluțiile integralist-spiritualiste și în secolul al XX-lea (Bergson, Whitehead, Alexander).

Soluția complexă, de aceea, pretindea, de pe poziții materialist-dialectice, teoretizarea emergenței fără miracol, căutarea explicării rolului elementelor și a rolului întregului, fără anularea reciprocă a principiilor interpretative.

Ideea că structura este dinamică, funcționează deci, că funcția este structurată, se impune datorită spiritului dialectic tot mai accentuat în secolul al XX-lea. Treptat se dovedește superioritatea abordării dinamice a structurilor reale și corelarea cu geneza și cu devenirea sistemelor.

Scanned with OKEN Scanner

Nu numai în domeniul biologicului, ci și în domeniul socialului, secolul al XX-lea impune abordări sistemice. Dealtfel, putem considera apariția marxismului ca un moment crucial pentru conturarea și dezvoltarea gîndirii sistemice.

Astfel gîndirea sistemică este implicată în interpretarea dată de Engels unității lumii, specificului formelor mișcării și legăturii lor cu un anumit gen de materie, cu un anumit substrat material. Afirmația engelsiană, că lumea este un sistem de corpuri ce acționează unele asupra altora, se influențează reciproc și prin aceasta, este în mișcare, că dincolo de interacțiune nu se poate trece, cuprinde tocmai explicația de bază a dinamismului sistemelor, precum și a trecerii de la sisteme inferioare la altele superioare.

Pentru Marx, centrală devine abordarea sistemică a vieții sociale. El privește societatea ca un sistem, care trece prin diferite ipostaze concrete în succesiune istorică: formațiunile social-economice, orînduirile sociale. Deși Marx s-a ocupat cu precădere de formațiunea capitalistă, din analiza sa se pot desprinde cîteva concluzii referitoare la sistemul social în general. Astfel, Marx a atras atenția asupra interacțiunilor pe verticală și pe orizontală în orice societate, permițînd abordarea structural-funcțională și structural-genetică a societății, reliefarea atît a mecanismelor de funcționare, cît și a trecerilor de la un sistem social inferior la altul superior. S-ar putea demonstra, pe larg, că marxismul clasic a gîndit mecanismele genezei unei noi orînduiri ca fiind structurate, iar mecanismele funcționării unei societăți ca avînd în sine valențe transformatoare, deci generatoare de noi schimbări. Aceasta o dovedește limpede modul în care sînt interpretate legi sociologice generale ca cea a relației dintre existența și conștiința socială, sau cea a concordanței dintre relațiile și forțele de producție.

La sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea se accentuează interesul pentru cercetarea sistemică a diverselor fenomene sociale: limba (de către lingvistica structurală), psihicul uman (de către orientările configuraționiste în psihologie și în psihanaliză) fenomenul cultural (de către antropologia culturală) etc. În toate se pune accent pe structură, prioritar sub aspectul coexistenței proceselor. Treptat, însă, modalitatea sincronică a teoriei structurilor se îmbină cu cea diacronică, cu luarea în considerare a transformărilor, pe care sistemele le înregistrează în timp. Odată cu cercetarea dinamismului, în abordarea sistemelor pătrunde și necesitatea de a evidenția caracterul evolutiv (progresiv sau regresiv, ascendent sau descendent) al unor sisteme.

Explicațiile structurale ajung să se extindă dintr-un domeniu în altul. Astfel, F. de Saussure a creat lingvistica structurală inspirîndu-se din interpretările lui Pareto referitoare la procesele economice, gestaltismul, a folosit ca sursă de inspirație conceptul de cîmp fizic. Transferul de idei are loc din domeniul științelor naturii în domeniul științelor sociale și în interiorul acestora sau chiar invers.

Asemenea întrepătrunderi metodologice sînt mai evidente la mijlocul secolului al XX-lea. Ludwig von Bertalanffy construiește o teorie generală a sistemelor pornind din domeniul biologiei, ideile sale fiind dezvoltate cu deosebire de O. Rapaport și E. László.

Un moment de răscruce îl reprezintă crearea ciberneticii, ca știință a sistemelor cu autocomandă și autocontrol. Dezvoltarea ciberneticii și cunoașterea sistemelor de tip cibernetic a permis dezvoltarea unei teorii

Scanned with OKEN Scanner

a sistemelor avînd ca punct de plecare o anumită interdisciplinaritate între tehnică, neurologie și logică.

În cele din urmă, dar nu ca importanță, se dezvoltă interpretările structurale în domeniul societății, prin discipline deja amintite ca: lingvistica, antropologia, etnologia, psihanaliza și sociologia funcțională.

Toate aceste abordări dovedesc însemnătatea crescîndă, mai ales în ultimele decenii, a teoriei sistemelor și a teoriei structurilor. În evoluția lor, cele două orientări se întrepătrund, se sprijină reciproc.

Desigur, cercetarea acestei sinteze posibile și reale scoate în relief opozițiile, ciocnirile de interpretări.

Sistemele sînt uneori interpretate ca fiind date în afara conștiinței, fie ca ansamble aparținînd realității materiale, fie ca aparținînd unor entități spirituale impersonale (cum e cazul orientărilor platoniste în matematică). În replică, s-a impus constructivismul convențional, care insistă asupra forței constructiv-active a conștiinței umane. Această interpretare ajunge uneori la variante solipsiste. O sinteză ar permite să se recunoască existența sistemelor materiale, a celor mixte și a celor ideale.

Astfel de pildă construcțiile matematice și logico-matematice în zona posibilului au avut ca punct de plecare structurile reale (cele obiective, cele subiective, cele mixte).

Din ce în ce mai mult se pune, în zilele noastre, accent pe structurile posibile, și pe creionarea obiectivelor, pornind de la realitatea existentă. În etapa actuală, abordarea structurală, sistemică presupune o accentuare a matematizării și a logicizării, precum și o accentuare a preocupărilor interdisciplinare sub aspect interpretativ și metodologic, preocupări care permit un transfer de procedee de lucru dintr-un domeniu în altul.

Important este ca acest transfer să se facă într-o manieră dialectică, care să îmbine reducția cu integrarea, eliminînd exagerările. Cea mai gravă dintre erorile posibile rezultă din absolutizarea interpretării structurale și a metodologiei structurale, din transformarea structuralismului într-o explicație exhaustivă a existenței.

Respingînd aceste unilateralități, se impune analizarea forței conceptelor sistemice, structurale, în viziunea marxistă contemporană.

Marxism și structuralism. Acceptînd acest mod de a interpreta teoria structurilor și etapele prin care a trecut, se poate întreprinde o încercare de a analiza particularitățile esențiale ale ultimei etape mai importante cunoscute deseori și prin denumirea de structuralism francez. E posibilă și o altă interpretare, apropiată de aceasta. În cadrul teoriei structurilor, care a avut diferite etape, structuralismul s-ar detașa numai ca acea perioadă din al treilea sfert al secolului nostru (1945—1968), convențional reprezentată de sfîrșitul războiului al doilea mondial și anul 1968 (mișcările studențești din Franța etc.), orientare caracterizată ca o entitate teoretico-metodologică de sine stătătoare. În acest fel încearcă să prezinte lucrurile și Louis Althusser, dezicîndu-se de aparținența sa la această orientare și acceptînd doar faptul că ar fi cochetat cu terminologia specifică structuralismului[4].

[4] Vezi, L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, Librairie Hachette, 1974, pp. 55—64.

Tipic pentru această orientare este în primul rînd *efortul de sinteză interdisciplinară,* avînd ca punct de plecare intersecția cu precădere a lingvisticii, a psihanalizei și nu în ultimul rînd a modelelor matematice și logice.

De aici se desprinde o *a doua caracteristică a acestei orientări:* apelul amplu la formalismul matematic și logica matematică. Or, nevoia de a introduce spiritul matematic și logico-matematic în cercetare s-a realizat sub puternica înrîurire a orientării filozofice neo-pozitiviste, cu ce are ea pozitiv și negativ.

Astfel, dacă acceptarea și aplicarea structurilor matematice și a celor logice-matematice este expresia progresului contemporan în științele de observație și experiment, în științele factuale, interpretarea acestor structuri în spirit subiectivist, convențional, prezentă la reprezentanții acestui val structuralist cu diverse intensități, se dovedește a fi un tribut plătit orientării idealist-subiectiviste a neopozitivismului. Orieît s-ar dezice acum L. Althusser, textele elaborate de el în acea perioadă nu erau deloc scutite de o astfel de orientare.

Pe de altă parte, dacă precizia și rigoarea în definirea termenilor și mînuirea limbajului științific apar ca un aspect necesar al progresului cunoașterii științifice și filozofice, mai accentuat în perioadele de maturizare a diverselor domenii, luînd înfățișarea unor teorii bine consolidate, absolutizarea acestei cerințe metodologice, transformarea ei într-o dogmă, a conferit structuralismului — tot sub înrîurirea spiritului neopozitivist (dar nu numai al lui) — o notă de *eleatism,* care a fost pe drept cuvînt criticată. Și aceasta, diferind de la un gînditor la altul.

Dealtfel, tendința de a exagera momentele de stabilitate a sistemelor, a structurilor, este corelată cu tendința de a refuza abordarea *istorică* sau de a o împinge pe planul al doilea. Tendința de a opune rezistență timpului, chiar și numai în sensul că investigația în timp ar trebui să fie temporar abandonată, întrucît nu permite prinderea obiectului investigat în matrici structurale identice cu sine, ajunge să scoată din cîmpul investigației științifice, transformările, trecerile calitative (C. Lévi-Strauss). Tendința de a exagera momentele de stabilitate este alteori — paradoxal — corelată cu cea de a exagera discontinuitățile, neputînd să explice trecerile (de pildă, M. Foucault). În ambele extreme, se desprinde ca o altă caracteristică a acestui val structuralist, *anistorismul,* iarăși cu diferite nuanțe.

Există vreo explicație socială globală și una particulară, cognitivă, a unei astfel de atitudini interpretative și metodologice? Credem că da!

De multe ori studiul alcătuirii sistemelor și al funcționării lor și sub aspect calitativ și sub aspect cantitativ este mai ușor de întreprins decît studiul genezei și al transformărilor. Iar constatarea unei anumite realități trebuie însoțită apoi de efortul explicării ei științifice, explicare ce poate fi condițională, structurală, funcțională, genetică sau de întrepătrundere complexă a aspectelor enumerate.

În realitatea complexă, investigația științifică și apoi generalizările filozofice impregnate de spirit științific (ne gîndim la filozofia materialist-dialectică!), au evidențiat și evidențiază atît mecanisme de funcționare (care ar reprezenta într-un fel convertirea diacronicului în sincronic), cît și mecanisme de trecere de la o structură la alta, mecanisme ale genezelor — ele însele structurate și structurante, chiar dacă în multe cazuri, fără posibilitatea unei formalizări.

Scanned with OKEN Scanner

Cerințele de științificitate, în cazul orientării structuraliste mai sus amintite, ajungînd să conteste total caracterul științific al abordărilor istorice, în cazul particular, al celor genetice, și exagerînd sincronicul în maniera sa formalizată, sînt excesiv de înguste.

În opoziție cu acest spirit îngust, se impune concluzia abordării genetice a structurilor și a abordării structurale a genezelor. Cu toate tendințele de rigiditate, care îi caracterizează nu rareori gîndirea, L. Althusser a atras atenția în spirit dialectic asupra conceptului de cauzalitate structurală, pe care în sinteza sa asupra structuralismului, J. Piaget îl relevă ca putînd fi extrem de rodnic, întrucît stabilește o punte de legătură între explicația deterministă și cea structurală. Este drept că în autocritica sa mai recentă L. Althusser renunță la acest concept, mărturisind că denumirea i-a fost sugerată de filozofia spinozistă și că o astfel de denumire ar fi de prisos, dacă acceptăm abordarea materialist-dialectică a cauzalității.

În fapt, ceea ce pierde din vedere Althusser, dezicîndu-se total de structuralism, inclusiv de ideea cauzalității structurale, este atît abordarea sistemică a contradicției, cît și conceperea sistemului social ca relație complex-contradictorie între elemente și sistem, relație în care se poate exercita din partea sistemului o acțiune inversă de supradeterminare. Ambele idei au cîștigat în adîncime tocmai prin corelarea cu teoria structurilor și se anunță a fi extrem de rodnice.

Dacă sub înrîurirea gîndirii neopozitiviste, acest val structuralist a insistat în general asupra rigorii logice și preciziei terminologice, asupra utilizării modelelor matematice în explicare, exercitînd o înrîurire pozitivă asupra accentuării spiritului științific în cercetările sociale, exagerările sale formalizante au constituit o frînă în calea progresului mai rapid al cunoașterii. La aceste exagerări de formalizare, se adaugă tendințele subiectivist-convenționaliste în interpretarea structurilor, tendințe dublate de atitudinea preponderent statică. Prin aceasta, reprezentanții grupului nu au putut evita consecințele unei orientări idealist-metafizice, care a umbrit cu diferite intensități (în funcție de diferiți gînditori) elementele pozitive existente în gîndirea lor.

În autocritica sa, Althusser acuză orientarea structuralistă din Franța pentru formalismul său și pentru interpretarea arbitrară a structurilor, ca producere a realului prin combinarea elementelor oarecari. Or, dacă în perioada sa structuralistă Althusser s-a lăsat el însuși deseori ispitit de rigorismul excesiv și de subiectivismul caracteristic structuraliștilor incriminați, acum dezicîndu-se de aceste neajunsuri, el manifestă tendința unilaterală de a reduce structuralismul la atît, fără a vedea aspectele viabile, de îmbogățire a problematicii și a soluțiilor filozofice și științifice ale epocii noastre.

Un astfel de element pozitiv îl constituie nevoia ce au resimțit-o structuraliștii francezi de a contribui la cultivarea spiritului științific, în caz particular de a exploata metodologic la maximum ideea de structură.

Structuralismul francez preponderent șocant — prin idee și expresie — a constituit în climatul spiritualității franceze un semnal de alarmă tras *pentru prevenirea unei greșite orientări a filozofiei împotriva științei, împotriva subaprecierii și a denigrării* spiritului științific. Existențialismul secolului nostru, atît cel german, cît și cel francez, deschizînd o cruciadă împotriva scientismului, ajunge să respingă știința pentru in-

Scanned with OKEN Scanner

suficiențele ei și contribuie la accentuarea spiritului neștiințific și antiștiințific al propriei filozofii. Pretenția lui J. P. Sartre că singură filozofia ar fi în stare să descifreze complexitatea ființei umane și a personalității sale, întorcînd spatele științei, nu face decît să caricaturizeze știința, să-i refuze total spiritul dialectic. Sartre împrumută conceptele de știință și spirit științific de la neopozitivism, reducîndu-le caricatural exclusiv la spirit analitic și de pe acest piedestal pornește, orgolios dar facil, o cruciadă împotriva științei aplicate omului.

Dar unul din motivele centrale ale căutării punctelor stabile, de reper, a structurii ca invariant, surprins de diferite modele matematice, a fost nevoia de a se opune valului de construcții speculative necontrolabile și necontrolate din punctul de vedere al cerințelor spiritului științific. Însă, de aici, în mod exagerat — șocant de-a dreptul, L. Althusser (în perioada structuralistă) și M. Foucault au pornit o cruciadă împotriva umanismului, contestînd total conținutul lui științific.

Progresul cunoașterii umane s-a mișcat sinuos, nu rareori alunecările în extreme atrăgînd atenția *acut* asupra aspectelor de gravă urgență teoretică sau practică. Acest fenomen s-a petrecut și în cazul cercetărilor social structuraliste din această etapă, care vroiau să iasă de sub presiunea speculației filozofice mai mult sau mai puțin ruptă de realitate, dacă nu total desprinsă de ea.

Extremele le-au reprezentat, evident, în fîndirea franceză existențialismul, suveran prin opera și personalitatea lui Sartre timp de două decenii aproximativ la mijlocul secolului, și „revolta structuralistă". Din ciocnirea acestor două orientări, ținînd seama de laturile pozitive și de exagerări sau slăbiciuni, filozofia și știința au avut de profitat, căci au progresat.

Așa cum nu se mai poate renunța în epistemologia contemporană la achizițiile logico-matematice, tot astfel în filozofie nu se mai poate renunța la achizițiile interpretative și metodologice ale acestui val structuralist, prin contribuția sa la studiul structurilor sociale în general sau al structurilor din diverse domenii ale socialului.

Dar, din nou se poate demonstra în acest caz concret că iluzia pozitivistă a eliberării totale de filozofie nu rezistă. Fiecare dintre reprezentanții structuralismului mai sus amintiți au depășit cadrele științei „pure" (în sensul necontaminării filozofice) prin abordări totalizatoare, fiecare într-un fel sau altul a făcut și filozofie. Dar, evident, filozofia lor nu este unitară.

La cele de mai sus, s-ar putea adăuga că structuralismul ca teorie a structurilor, a fost subordonat întotdeauna unei concepții filozofice generale și în acest sens putem vorbi despre interpretări structuraliste preponderent materialiste sau idealiste, preponderent dialectice sau metafizice. Prevenind împotriva pericolului absolutizărilor, J. Piaget în lucrarea *Structuralismul* evidențiia că structuralismul nu trebuie acceptat ca o *doctrină,* ci ca o *metodă* și că în calitate de metodă el oferă posibilități largi, dar încă foarte slab utilizate mai cu seamă în cercetări interdisciplinare. Cred că în sensul unei îndoctrinări și nu în sensul unei totale disjuncții între interpretare și metodă, căci metoda este eficientă dacă are corespondențe în real, deci cînd este corelată cu o interpretare teoretică, din interferențe rezultînd îmbogățiri reciproce.

De aceea, e mai îndreptățită părerea că structuralismul poate reprezenta și o interpretare adecvată a realului *(obiectiv și subiectiv)* și,

Scanned with OKEN Scanner

în acest caz, prin adecvarea la real, este și o metodă cu care se obțin rezultate în investigație, direct proporționale cu unitatea dintre construcție și reflectare.

Acest punct de vedere este, cred, expresia principiului unității dintre latura interpretativă și cea metodologică a fiecărei discipline teoretice, cu pretenție de adecvare la real.

Incontestabil că istoriei filozofiei și a științei nu îi sînt străine situații de incompatibilitate dintre sistemul interpretativ și metodă. Cazul lui Hegel este extrem de elocvent. Și, în anumite limite, se poate stabili o analogie cu poziția unor structuraliști. E notorie poziția lui Lévi-Strauss, care în repetate rînduri s-a delimitat de orice filozofie, dorind să se miște în zone riguros științifice. Dar nu a putut evita nicicînd generalizările filozofice.

Pornind de aici și de la alte situații similare, L. Althusser ajunge să caracterizeze structuralismul francez din această etapă ca o „filozofie" sau o „ideologie filozofică a savanților", născută din problemele teoretice întîlnite de savanți în practica lor, ideologie care a avut și are „o tendință generală: raționalistă, mecanistă, dar — mai presus de orice — *formalistă*. La limită (și aceasta se poate citi în anumite texte ale lui Lévi-Strauss și la lingviști sau alți logicieni filozofanți), structuralismul (mai bine zis: anumiți structuraliști) tinde spre idealul *producerii realului sub acțiunea unei combinări a elementelor oarecari*"[5].

În toate aceste aprecieri se vede limpede apropierea de spiritul *neopozitivist* al celor vizați de Althusser. Dar, repet, pentru cine cunoaște lucrările lui Althusser scrise în perioada structuralistă, apare limpede că interpretarea de coloratură neopozitivistă, cu accente subiectivist-mecaniciste, i-a fost și lui proprie. Din dezicerea sa de acum, se poate reține ca moment constructiv ideea că marxismul nu este compatibil decît cu o interpretare materialist-dialectică a structurilor.

Deseori despre structuralismul acestei perioade se vorbește ca despre un fenomen eminamente francez. De aceeași părere este și Althusser care îl caracterizează cu o formulă — ca de obicei sclipitoare — *„cette spécialité bien francaise"*, drept o filozofie a oamenilor de știință, născută din probleme teoretice întîlnite în activitatea lor practică (cu alte cuvinte, ca generalizare filozofică a propriilor domenii).

Dar ar fi unilateral să nu reliefăm aici prezența preocupărilor *integraliste* în filozofia științei a secolului al XX-lea, fie mai general prin afirmarea și dezvoltarea teoriei generale a sistemelor, cu punct de plecare în creația lui L. von Bertalanffy, fie mai restrîns prin dezvoltarea teoriei sistemelor cibernetice, avînd ca punct de plecare preocupările savanților referitoare la ramurile tehnologice și de conducere. Cu îndreptățire, pentru orientarea lui Bertalanffy, P. K. M. Pherson găsește rădăcini în concepția holistă, în ceea ce are ea pozitiv (ideea de complexitate crescîndă), verificabil astăzi științific[6].

Dezvoltarea curentului de idei privind sistemele, cu toate dificultățile întîmpinate încă în corelarea aspectelor matematice cu complexitatea datelor din științele sociale, ne permite să reliefăm actualitatea acestor preocupări atît sub aspectul propriu-zis științific, cît și cel al generalizărilor filozofice.

---

[5] L. Althusser, *op. cit.*, p. 61.

[6] Vezi studiul foarte substanțial al lui P. K. M. Pherson, *Perspectiva științei și filozofiei științelor*, *Forum*, 7, 1974, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

Este de reținut concluzia optimistă ce se degajă din articolul lui M. Pherson în privința rodniciei teoriei științifice și filozofice a sistemelor (unde se poate include clar și efortul structuraliștilor francezi mai sus-discutați), atît ca formare a unui mod de gîndire sistemic, cît și pentru aspectele metodologice interdisciplinare, cu care se corelează strîns gîndirea sistemică.

În ultimii ani extinderea preocupărilor structuraliste a mers în două direcții — pe de o parte în direcția descifrării specificului calitativ al structurilor în diferite domenii (s-ar putea reliefa aici tendința de diferențiere tot mai accentuată prezentă în diferite discipline) —, pe de altă parte în direcția stabilirii analogiilor de organizare și de funcționare în diferite domenii (deci pe o linie integratoare).

Diferențierile, precum și efortul de integrare, au dus în lupta de opinii — prin critică — la reliefarea unor aspecte viabile din toate confruntările, aspecte care s-au impus mai ales în interpretarea marxistă contemporană. Decantările au dat — și în această dispută — cîștig de cauză orientării marxiste. În literatura occidentală, J. Piaget îl amintește cu entuziasm pentru soluțiile sale nuanțate pe Lucien Goldmann, acordînd aprecieri pozitive și poziției lui Althusser, în confruntarea acestora cu J. P. Sartre.

În dezvoltarea pozițiilor constructive, un loc de seamă revine interpretărilor marxiste contemporane, interpretări la care au contribuit din plin și reprezentanți ai gîndirii românești. Aceste interpretări s-ar putea concentra concluziv astfel:

Structuralitatea este o caracteristică universală a existenței, capacitatea de organizare fiind întruchipată în ipostaze materiale și în ipostaze spirituale. Ipostazele spirituale sînt — în ultimă instanță — dependente de cele materiale, dar — prin forța de structurare specifică conștiinței umane — ele înrîuresc realitatea naturală, contribuind la construirea realității artificiale.

Fiecare nivel de organizare a existenței are propriile caracteristici structurale, propriile mecanisme de conservare, propriile mecanisme de funcționare. Structurile reale au un caracter dinamic, existînd ca o rețea în continuă mișcare între diferite elemente ale totalităților considerate. Dinamismul vizează în primul rînd funcționarea — în esență — corespunzătoare a sistemului considerat. În anumite împrejurări rezultînd din împletirea factorilor interni de dinamizare cu cei externi, are loc o schimbare structurală, în care *de*structurarea este o condiție a *re*structurării.

Totodată, dincolo de diferențe, în multitudinea de structuri ale existenței se pot întrevedea anumite trăsături, caracteristicii generale, unificatoare.

De aici, în cîmpul filozofiei, posibilitatea elaborării atît a unei teorii generale a sistemelor și a structurilor corespunzătoare lor, cît și a dezvăluirii specificului diferitelor sisteme: naturale sau sociale, materiale sau ideale, date în existență sau construite de forța creatoare umană în domeniul realului sau posibilului.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul V

DETERMINISMUL

1. Caracterizarea determinismului

Am văzut din capitolul închinat structuralității că universul infinit este format din sisteme caracterizate prin diverse grade de integralitate, ale căror elemente sînt legate prin forțe diferite de coeziune și cărora le este proprie întotdeauna o anumită structură.

În alcătuirea sistemelor este prezent, pe lîngă elementul ordinii și elementul de dezordine. Cele două aspecte ale sistemelor lumii se îmbină în diferite proporții în așa fel, încît în unele predomină factorul necesar, cel de stabilitate, de univocitate, în altele — factorul întîmplător, de nestabilitate, neunivocitate. După cum am văzut în teoria structuralității, Universul poate fi gîndit totodată ca unitate de sisteme și stări care nu au caracteristicile sistemelor, deci stări în care elementele de dezordine și hazard sînt și mai pregnante. În cele din urmă merită încă o dată amintit faptul că trecerea de la un sistem la altul înseamnă *de*structurare înainte de *re*structurare, deci înseamnă o anumită dezordine care precede o ordine nouă (superioară sau inferioară celei din care apare). Analiza structuralității se adîncește prin cercetarea încă a unui grup de categorii, care să întregească răspunsul la întrebarea: cum este alcătuit colțul de univers accesibil cunoașterii umane, cu răspunsul la întrebarea: care sînt mecanismele explicative ale Universului privit ca unitate a ordinii și a dezordinii, ca unitate a necesarului și întîmplătorului.

Dacă întrebarea referitoare la modul de alcătuire a Universului, pornind de la colțul de univers accesibil cercetării umane, își găsește răspunsul (în marea majoritate a cazurilor) în teoria generală a sistemicității, a structuralității, problema mecanismelor explicative ale alcătuirii Universului este centrală pentru teoria determinismului.

Dintr-un anumit punct de vedere structuralismul și determinismul se presupun, căci explicarea prin intermediul categoriilor celui dintîi este punct de plecare și întregire pentru cel de-al doilea, adică răspunsul la întrebarea *cum* este întregit de răspunsul la întrebarea *de ce*, iar în anumite împrejurări răspunsul la întrebarea cum, devine — pentru un alt nivel — răspuns la întrebarea de ce.

Astfel, pe de o parte teoria determinismului se îmbogățește cu teoria structurilor și își adîncește forța explicativă, pe de altă parte, teoria structurilor întregind, sub un anumit aspect și depășind dintr-un unghi de vedere, teoria clasică a determinismului, intră — pare-se ca parte

Scanned with OKEN Scanner

constitutivă — în determinismul contemporan, întrucît determinismul contemporan complex înglobează tezele fundamentale ale teoriei structurilor pentru a explica cele două aspecte ale determinismului real: starea determinată a proceselor, a fenomenelor și mecanismele determinării în care generarea intră ca factor esențial. Este drept că, totodată, structuralismul utilizează în explicațiile sale și bogăția de teze proprii teoriei determinismului.

Încă o dovadă că este imposibil să se așeze categoriile într-un sistem, în care să se realizeze trecerea de la abstract la concret, în spiritul deducerii riguroase a unei categorii din alta anterioară cum o dorea Hegel în construcția sa. În filozofia marxistă avem mai curînd imaginea unor categorii legate printr-o rețea complexă funcțională, fie pentru a scoate pe primul plan ideea globală de structuralitate, fie pe cea de determinare (fiindcă la aceasta ne referim acum). Și în fiecare categorie sau eventual în fiecare ghem de categorii se răsfrîng într-un fel toate celelalte, care alcătuiesc sistemul filozofic respectiv.

Dar, pentru a vedea mai limpede această întrețesere a categoriilor, este necesară o prezentare fundamentală a termenului de determinism, așa cum s-a constituit pe baza istoriei filozofiei și a științei.

Termenul de determinism este utilizat în literatura filozofică pentru a desemna — pe de o parte — caracterul determinat al proceselor din Univers și mecanismele proceselor de determinare, pe de alta — teoriile care explică caracterul determinat și mecanismele determinării din Univers.

În sens larg, determinismul ca teorie înglobează toate categoriile care constată și explică determinarea fenomenelor.

În esență, determinismul ca teorie se referă la două planuri: constatarea unei anumite ordini și explicarea mecanismelor acesteia. Fie că este vorba de interpretări materialiste, fie de interpretări idealiste, ideea ordinii și a mecanismelor ei este centrală pentru orice explicație deterministă.

2. Tipuri de determinism

Interpretările deterministe idealiste, interesante prin multe contribuții de nuanță, oferă — în ultimă analiză — soluții eronate din unghi de vedere ontologic: concepțiile idealist-obiective căutău și caută exclusiv sau preponderent explicația ordinii în factori extra-materiali, cele idealist-subiective o căutau și o caută exclusiv sau preponderent în structura conștiinței (fie apriori, fie ca rezultat al experienței).

În multe împrejurări, direcția spiritualistă a teoriei deterministe este corelată cu o interpretare finalistă, potrivit căreia ordinea în Univers și sensul devenirii sînt dependente în ultimă analiză de un proiect inițial, de un scop al spiritualității supreme, în așa fel încît tendința spre realizarea scopului ultim, care străbate întreaga existență este răspunzătoare și pentru ordinea universală și pentru sensul devenirii universale. Ideea de cauză ultimă spirituală impersonală se împletește cu cea de scop ultim, ceea ce, în fond, se dovedește a fi incompatibil cu generalizările clădite pe știință.

Scanned with OKEN Scanner

Concepțiile materialist-deterministe se opun soluțiilor determinist-idealiste, gradul de oglindire mai adecvată a determinării fenomenelor și a mecanismelor acestei determinări depinzînd de capacitatea de a surprinde cît mai multilateral și mai complex rețeaua de interacțiuni, răspunzătoare de ordinea din Univers. Progresul în această privință s-a realizat și se realizează mereu în trecerea de la reflectarea metafizică, puternic impregnată de unilateralitate, de absolutizarea unor aspecte particulare, relative, spre o reflectare din ce în ce mai cuprinzătoare, mai nuanțată, mai multilaterală a realității, spre o reflectare predominant dialectică.

În dezvoltarea gîndirii filozofice, clădite pe datele științifice, s-au detașat două tipuri fundamentale de explicare deterministă materialistă: *determinismul metafizic*, teoretizat mai ales în perioada de predominare a gîndirii mecaniciste, și *determinismul dialectic*. Determinismul mecanicist este cunoscut sub denumirea de determinism laplacean, întrucît în lucrările sale Laplace a enunțat cel mai clar pozițiile de gîndire ale acestui tip de determinism. În fond, concluziile laplaceene sînt o generalizare a datelor oferite de fizica clasică a secolului al XVIII-lea și cu deosebire de marile succese ale mecanicii cerești din acea perioadă. În fiecare moment dat, starea Universului este, pentru Laplace, efectul necesar al stării anterioare și cauză absolut necesară a stării care va urma, în așa fel încît, cunoscînd toate forțele care acționează în Univers și starea corpurilor ce îl alcătuiesc, o inteligență desăvîrșită ar fi capabilă să deducă tot viitorul și trecutul și nimic nu ar fi pentru ea nesigur[1].

Astfel formulată, concepția laplaceană a determinismului a sintetizat concluziile ce se desprindeau atunci din fizica clasică: succesiunea liniară a efectelor și cauzelor, deci caracterul absolut necesar al acestei succesiuni, suprapunerea totală a realului peste posibil, previzibilitatea absolută. Rigiditatea concepției laplaceene, absolutizînd necesarul, nu permitea explicarea varietății calitative a factorilor răspunzători pentru desfășurarea evenimentelor, diferitele nivele de necesitate, prezența factorului întîmplător. Sînt grăitoare din acest punct de vedere explicațiile date de unii reprezentanți ai materialismului francez din secolul al XVIII-lea evenimentelor sociale. Din dorința de a demonstra că totul este determinat cauzal și cu o necesitate de fier, ei ajungeau să explice efecte esențiale prin cauze secundare, ignorînd deosebirile de grad de esențialitate și de grad de necesitate. Pentru ei, tot ce era determinat cauzal era și absolut necesar. Ironizînd acest mod de a interpreta devenirea, Fr. Engels nota în *Dialectica naturii* că, dorind să ridice întîmplătorul la rangul necesarului, el ajungea, de fapt, să coboare necesarul la rangul unor simple întîmplări[2]. Dar realitatea nu se lasă înghesuită în patul procustian al determinismului mecanicist. Prezența factorilor întîmplători, a varietății calitative a desfășurării evenimentelor, nesuprapunerea dintre posibil și real, pusă în evidență de legile statistice, de bogăția fenomenelor complexe, mai ales biologice și sociale, impun la mijlocul secolului al XIX-lea o nouă modalitate de prezentare a conexiunilor și a devenirii.

---

[1] Vezi, P. S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, 1825, p. 3.

[2] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 517.

Ca o ripostă la unilateralitatea determinismului absolutizant, au apărut interpretările indeterministe, care susţineau caracterul predominant sau total haotic, întîmplător al realului. În legătură cu concepţiile indeterministe s-ar putea face două observaţii mai importante. Întrucît este foarte greu de construit o concepţie total indeterministă, de obicei interpretările indeterministe dintr-un domeniu se împletesc cu acceptarea existenţei determinismului în alte domenii. Această remarcă ne apropie şi de cea de-a doua observaţie: determinismul idealist (atît cel obiectiv, cît şi cel subiectiv) se întîlneşte cu interpretările indeterministe într-un moment explicativ esenţial: acela al afirmării dominaţiei întîmplărilor şi a dezordinii, a haosului în cadrul lumii materiale.

Depăşirea determinismului laplacean s-a realizat din unghiul de vedere mai complex al determinismului dialectic, care sublinia unitatea necesarului cu întîmplătorul, unitatea ordinii şi a dezordinii, întrepătrunderile, trecerile lor reciproce. La aceasta a contribuit din plin dezvoltarea gîndirii dialectice în ştiinţa şi filozofia secolului al XIX-lea şi cu deosebire cercetarea aspectelor statistice ale realităţii.

Darwin demonstrase în teoria sa a evoluţiei speciilor preţioasa idee hegeliană a manifestării necesarului prin întîmplător, a trecerilor reciproce a necesarului în întîmplător, a completării necesarului prin întîmplător. Cercetarea cu deosebire a fenomenelor sociale a permis întemeietorilor marxismului să dovedească întrepătrunderea necesarului şi a întîmplătorului în viaţa socială şi apoi, mai larg, în ansamblul realităţii. Pentru determinismul marxist, devenirea nu mai apărea ca o succesiune lineară, absolut necesară, a efectelor şi a cauzelor şi nici ca un haos de întîmplări, ci ca o întreţesere complexă între diverse lanţuri cauzale, întreţesere în care se puteau evidenţia diferite nivele de esenţialitate, de necesitate, şi prezenţa în proporţii diferite a factorului întîmplător. Un moment însemnat l-a constituit teoretizarea tot mai amplă a probabilismului, cu semnificaţia sa obiectivă.

Asistăm astfel în istoria filozofiei, pînă în zilele noastre, la o confruntare a diverselor soluţii deterministe, precum şi la o confruntare a lor cu cele indeterministe, confruntare care, subordonată luptei dintre materialism şi idealism, dialectică şi metafizică, a permis un progres efectiv al interpretării determinismului real complex, prin depăşirea unilateralităţilor metafizice, spre o imagine tot mai dialectică şi mai îndepărtată de rigiditate. Şi decantările la care a fost supusă meditaţia filozofică în raportarea sa la adevărurile stabilite de ştiinţă în progresul ei sinuos pledează pentru sublinierea superiorităţii imaginii determinist-dialectice, izvorîte pe temeliile gîndirii materialiste marxiste.

3. Determinismul materialist-dialectic

Determinismul marxist a evidenţiat că determinarea fenomenelor nu e rigidă, absolut univocă, întrucît întotdeauna poate interveni neprevăzutul, datorită complexităţii şi varietăţii calitative a interacţiunilor. Nesuprapunerea realului peste posibil, izvorîtă din complexitatea interacţiunilor de diferite grade de esenţialitate şi necesitate, creează o anumită fizionomie a proceselor naturii şi societăţii, o anumită individualitate a

Scanned with OKEN Scanner

lor. Luarea în considerare a factorilor întîmplători și a elementelor de dezordine, precum și a diverselor nivele de necesitate și de esențialitate, conferă determinismului marxist suplețe în interpretarea fenomenelor complexe ale realității, permițîndu-i să explice mai profund rolul acestora în devenire.

Pentru a demonstra acest lucru vom parcurge două etape:

a) cercetarea relativ de sine stătătoare a categoriilor care participă la zidirea edificiului teoriei deterministe ca parte constitutivă a filozofiei marxiste contemporane;

b) revenirea la explicarea global deterministă, cu aplicarea metodologică a acestei explicări asupra diverselor compartimente ale științelor contemporane acolo unde disputele cu indeterminismul idealist au fost mai aprinse: fizica microcosmului, problema evoluției biologice, interpretarea complexă a activității psihice a individului uman și a societății în ansamblu etc.

Deși întregul sistem categorial utilizat de gîndirea marxistă participă într-un fel sau altul în zidirea teoriei deterministe, putem sublinia cîteva categorii sau perechi de categorii al căror rol este cu evidență central pentru această teorie. Este vorba în acest sens de categoriile necesitate-întîmplare, posibilitate-realitate, condiționare-funcționalitate, cauzalitate, legitate, categorii acționînd în toate domeniile existenței, la care se adaugă, pentru înțelegerea domeniului biologicului, categoria de finalitate, iar pentru descifrarea specificului determinismului social, categoriile de scop și de libertate.

În abordarea categorială sistematică a teoriei determinismului s-a pornit de obicei de la ideea de condiționare, din care s-a desprins cea de cauzare, distingîndu-se aspectele necesare și cele întîmplătoare, cele reale și cele posibile ale condiționării și cauzării și, în fine, aspectele legice ale existenței în ansamblu. Există însă și posibilitatea, care pare mai eficientă, din punctul de vedere al expunerii sistemului, de a porni de la corelarea abordării structurale, în termenii ordinii și dezordinii, cu abordarea deterministă în termenii necesarului și întîmplătorului, posibilului și realului, pentru ca de aici să se treacă la nivelul mai profund al explicării prin condiționare și cauzare. Prin intermediul notelor de necesitate, esențialitate și generalitate, categoria de lege ar putea realiza legătura dintre nivelul constatării stărilor determinate și cel al explicării mecanismelor intime ale generării acestor stări. Am ales această din urmă cale.

În genere s-ar putea afirma că toate categoriile determinismului au fost teoretizate încă începînd din antichitate, dar sinteza acestor categorii într-o imagine globală a determinismului s-a realizat treptat, sinuos, prin demonstrarea tot mai clară a inconsistenței extremelor: determinismul rigid sau indeterminismul total. În acest proces, atenția s-a concentrat uneori asupra teoriei condiționării și a cauzalității, alteori asupra necesității, uneori ea s-a oprit mai accentuat asupra acțiunii umane, alteori a generalizat aceste considerații asupra întregului Univers. Dar, oricum, plecîndu-și urechea la progresele științei, filozofia a progresat și ea, punînd problemele în context nou și dîndu-le soluții mai bogate, mai adînci și mai complexe.

Scanned with OKEN Scanner

4. Necesar și întîmplător

Gîndirea filozofică și științifică a surprins și a teoretizat încă din antichitate prezența necesarului și a întîmplătorului. Pe de o parte, s-a constatat și se constată în permanență în realitate prezența aspectelor, a relațiilor necesare, a aspectelor obligatorii, inevitabile, fără care un proces nu poate apărea sau nu se poate desfășura. Pe de altă parte, s-a constatat și se constată totodată prezența aspectelor întîmplătoare, a aspectelor care nu sînt obligatorii pentru existența și desfășurarea proceselor lumii materiale.

Necesarul este considerat deseori ca expresie a legăturilor profunde, esențiale, iar întîmplătorul ca expresie a legăturilor secundare, mai superficiale din fenomene și dintre fenomene, dintre procese, aspect a cărui absență nu împiedică desfășurarea esențială a procesului dat și a cărui prezență nu atinge esența acestui proces, ci doar îl accelerează sau îl încetinește, îl influențează în laturile sale secundare.

Aceasta îndreptățește nu numai apropierea necesității de esență, iar a întîmplării de laturile neesențiale, fenomenale ale realității, ci și aprecierea că necesitatea e mai bogată ca adîncime, iar întîmplarea ca extensiune, că necesarul este de cele mai multe ori legat de general și se caracterizează printr-o mai accentuată stabilitate, iar întîmplătorul de individual și de aceea se caracterizează prin mai mare instabilitate, una și aceeași necesitate putînd să ia diverse înfățișări întîmplătoare.

În istoria gîndirii omenești, multă vreme au dominat rezolvările unilaterale, cu puternice rezonanțe metafizice. Astfel, materialismul metafizic a absolutizat necesitatea directă și a considerat că întîmplarea este doar o expresie a incapacității omului de a descoperi necesarul obiectiv, deci că întîmplătorul nu are decît o existență subiectivă, fiind expresia propriei noastre ignoranțe.

Pentru Democrit, de pildă, cel dintîi filozof materialist al antichității grecești care enunță principiul cauzalității, totul este necesar, căci este determinat cauzal. În mod similar, în esență, raționează în epoca modernă filozofi ca Spinoza sau ca materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea. Acest mod de a gîndi se concentrează într-un determinism riguros, de fier, prin considerarea întregii varietăți calitative a legăturilor, a aspectelor existente în realitate, ca expresie a necesității și pe aceasta din urmă ca expresie a realității cauzale de tip mecanic.

În sens opus, curentele idealiste au negat, în genere, caracterul obiectiv al necesarului, afirmînd de cele mai multe ori existența caracterului întîmplător, haotic, dezordonat al lumii materiale și ordonarea ei de către factorii spirituali necesari, în ultimă instanță exteriori conștiinței umane (în cazul pozițiilor subiectiviste). În curentele amintite predomină orientarea metafizică ca teoretizare a unei rupturi radicale între factorul necesar și cel întîmplător.

Neputința explicării saltului calitativ de la întîmplător la necesar (ca și cea a saltului de la aparență la esență, de la variabilitate la stabilitate) a generat în istoria filozofiei ruptura dintre necesar și întîmplător pe mai multe planuri: imposibilitatea de a demonstra trecerea a determinat ipostazierea necesarului spiritual etern, imobil, în opoziție cu realitatea materială mobilă, supusă întîmplătorului și haotică în cazul spiritualismului. Descoperirea esențelor, a necesarului imobil reprezenta în cazul platonismului o descifrare a perfecțiunii formelor eterne.

Scanned with OKEN Scanner

Problema se complică datorită dificultăților ivite în explicarea deosebirii dintre modul de a acționa al necesității în realitate și necesitatea caracteristică cunoașterii matematice-logice. Ea devine acută în secolul al XVIII-lea pentru o serie de filozofi preocupați de mecanismul intim al cunoașterii necesarului și universalului. Cele mai elocvente sînt pozițiile lui Hume și Kant. Nici ele nu pot depăși ruptura metafizică amintită mai sus: reliefînd diferența calitativă dintre necesitatea logică și necesitatea reală, Hume a dovedit clar limitele empirismului, rămas în zona îngustă a teoretizării faptelor de conștiință pentru înțelegerea demersului științific în descifrarea realului. Kant nu a depășit nici el ruptura amintită, întrucît a așezat necesarul în zona categoriilor apriori ale intelectului, rezervînd întîmplătorului lumea lucrului în sine. Demn de relevat este faptul că ambii gînditori constituie puncte de răscruce în teoria necesarului: Hume întrucît a relevat distincția dintre științele de observație și experiment și cele deductive în studiul necesarului, iar Kant pentru că a reliefat rolul activ al subiectului cunoscător în structurarea cunoașterii realului.

În opoziție cu materialismul metafizic care absolutizează necesitatea obiectivă, identificînd-o cu cauzalitatea, și în opoziție cu spiritualismul care tinde s-o conteste, o serie de soluții încă din antichitate constată prezența obiectivă și a necesarului și a întîmplătorului. Prezența factorului întîmplător este semnalată de Aristotel. Epicur o reia în ideea sa a abaterii spontane a atomilor de la linia dreaptă, idee mult apreciată de către Marx pentru mlădierea dialectică a determinismului rigid democritian. Progresele cunoașterii în secolul al XIX-lea obligă la reluarea pe alt plan a acestui mod de a înțelege relația dintre necesar și întîmplător, și anume la o optică în care crește ponderea interpretării dialectice a relației dintre necesar și întîmplător atît în interpretarea idealistă, cît mai ales în cea materialistă.

Semnificativă din acest punct de vedere este poziția hegeliană. Hegel a analizat cu multă finețe întrepătrunderea aspectelor necesare și a celor întîmplătoare, reliefînd că necesarul există numai prin întîmplător, iar acesta din urmă este el însuși necesar, ca manifestare a necesarului și nenecesar, sub aspectul modalităților concrete în care se realizează necesarul. După cum remarcă Engels în *Dialectica naturii*, Hegel apare cu teza nemaiauzită pînă atunci, și anume că „întîmplătorul are un temei fiindcă e întîmplător, și tot așa că nu are temei fiindcă este întîmplător; că întîmplătorul e necesar, că necesitatea se determină pe sine ca întîmplare și că, pe de altă parte, această întîmplare este mai curînd necesitatea absolută“[3]. Tezele hegeliene, care păreau un joc paradoxal de cuvinte, și-au dezvăluit profunda raționalitate în interpretarea complexă a fenomenelor fizice, biologice și sociale încă în miezul veacului al XIX-lea. Ele și-au adîncit semnificațiile în abordarea marxistă.

Dialectica materialistă-marxistă a insistat asupra unității dintre necesar și întîmplător, precum și asupra trecerii unuia în celălalt. Notele caracteristice ale necesității sînt obligativitatea, inevitabilitatea apariției, desfășurării unui proces sau a schimbării sale calitative. Un fenomen, un proces necesar (la modul absolut) nu poate fi altfel decît așa cum este. Dimpotrivă, „întîmplătorul este ceva ce poate să fie sau poate să nu fie, poate să fie așa sau altfel (și a cărui ființă sau neființă, a cărui fiin-

[3] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 518.

țare într-un fel sau altul este întemeiată nu în el însuși, ci în altul[4]. Această caracterizare hegeliană e preluată și dezvoltată de către Engels.

Prin definiție, cele două aspecte ale realității se opun. Și, totuși, ele se presupun dialectic.

În primul rînd nici un aspect nu există în formă pură. Realitatea nu ne oferă nici imaginea unei necesități absolute, nici a unor întîmplări absolute, pure, ci întrepătrunderea în diverse proporții — la fiecare nivel de organizare a lumii — a aspectelor necesare și a celor întîmplătoare. Pe acest temei se reliefează structurile ontice în care predomină necesarul și cele în care predomină întîmplătorul.

Avînd în vedere această întrepătrundere a necesarului cu întîmplătorul, marxismul le definește în corelație, subliniind că întîmplarea este modul de manifestare și de completare a necesității. Faptul că în toate domeniile realității necesitatea își face drum prin fenomene întîmplătoare se explică prin aceea că procesele, evenimentele individuale au și o serie de particularități, provocate de acțiunea împrejurărilor secundare.

Datorită acestor împrejurări, întîmplarea nu numai că exprimă necesarul, ci îi și influențează dezvoltarea, aducînd în procesele analizate aspecte noi care le îmbogățesc, dîndu-le o anumită fizionomie individuală. Acest lucru devine mai evident în trecerea spre sisteme tot mai complexe, îndeosebi în societatea umană. Marx sublinia că, fără aspectele sale întîmplătoare, istoria umană ar avea un caracter mistic.

Dialectica necesarului și întîmplătorului se evidențiază și în faptul că distincția dintre necesar și întîmplător este relativă, întrucît unul și același aspect al realității — în funcție de sistemul de referință — este și necesar și întîmplător, necesar într-un sistem, întîmplător în altul.

Dacă în coexistența evenimentelor este mai ușor de reliefat caracterul relativ al distincției dintre necesar și întîmplător, în devenire, deci în succesiunea lor, este mai dificil de urmărit transformarea necesarului în întîmplător și invers, deși din punct de vedere teoretic este imposibil de negat această transformabilitate răspunzătoare în ultimă analiză de nelinearitatea devenirii. Dar sublinierea aspectului relativ nu anulează existența oricărui element absolut al acestei opoziții. Dimpotrivă, din momentul stabilirii sistemului de referință, distincția dintre necesar și întîmplător își păstrează întreaga sa semnificație.

Printre problemele relației dintre necesar și întîmplător mult discutate în ultimul veac, se poate distinge problema existenței și a apariției întîmplătorului. În explicarea clasică, tradițională se susținea că întîmplarea, ca manifestare și completare a necesității, apare la încrucișarea șirurilor de evenimente, atunci cînd această intersecție nu rezultă din esența proceselor respective. De obicei acest caz este utilizat pentru a explica apariția și existența fenomenelor singulare, de tipul celor cu probabilitate cvasinulă. Exemplele de calamități naturale abătute asupra recoltelor în dezvoltare, morțile provocate de accidente constituie ilustrări ale acestui gen de realizare a întîmplătorului, în care fiecare șir de evenimente își are esențialitatea sa, dar intersecția nu izvorăște din esențialitatea ambelor șiruri de evenimente. Cînd ea izvorăște din esențialitatea proceselor, atunci are de asemenea un caracter necesar. În mod similar apariția întîmplătorului a fost legată de ideea intersecției unor serii cauzale independente. Astfel, mergînd în prelungirea tezei hegeliene

[4] G. F. W. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, Partea I, Logica, p. 266.

că întîmplarea are un temei extern, A. A. Cournot socotea că un eveniment este întîmplător fiindcă se produce prin intersecția unor factori care aparțin unor serii cauzale independente unele de altele. Ideea este îmbrățișată de o serie de gînditori contemporani, printre care și Jean Piaget.

Această precizare nu sapă o prăpastie între necesar și întîmplător, întrucît orice eveniment întîmplător are o determinare necesară, în sensul că el se produce într-un anumit fel, ca rezultat al acelei intersecții de lanțuri și nu al alteia. Dar dacă intersecția nu are loc, întîmplătorul respectiv nu apare. Pe de altă parte, o intersecție întîmplătoare de serii cauzale poate deveni în desfășurarea ulterioară a evenimentelor începutul unei serii cauzale necesare. Un exemplu tipic îl constituie modificările biologice individuale, devenite treptat definitorii pentru specie. Cu atît mai evident este acest lucru, atunci cînd ne referim la încrucișarea unei multitudini de lanțuri de evenimente.

În contextul general al devenirii predomină la unele nivele acțiunea factorilor întîmplători, în unele structuri este mai mare dezordinea decît ordinea, la alte nivele este mai puternic resimțită acțiunea factorilor necesari, este mai pregnantă ordinea.

Răspîndirea tot mai largă a metodelor statistice pledează pentru concluzia că, adîncindu-se în realitate, cunoașterea umană se izbește tot mai mult de acțiunea diversă a factorilor întîmplători, dar totodată face eforturi de a descoperi elementele necesare de ordine și stabilitate (chiar în variabilitate) prezente în multitudinea întîmplărilor. Dealtfel, ponderea mai mare a manifestării statistice a necesarului constituie un argument în plus pentru demonstrarea complexității factorilor întîmplători și pentru modalitatea complexă de îmbinare a necesarului cu întîmplătorul în toate domeniile existenței.

Cu cît forma de mișcare a materiei, sistemele, organizarea internă sînt mai complexe, cu atît se modifică — prin complicare — relația dintre necesar și întîmplător. Ceea ce apare ca necesar la nivelul formelor inferioare de mișcare, devine izvorul aspectelor întîmplătoare în raport cu forma de mișcare superioară.

Astfel în raportul dintre mișcarea mecanică și cea calorică, mișcarea unei molecule de gaz apare necesară ca mișcare mecanică și întîmplătoare în raport cu procesul caloric, care la rîndul său, realizează necesitatea la alt nivel.

În societatea umană, necesitatea biologică continuă să acționeze cu toate că societatea se dezvoltă potrivit propriilor sale necesități. Odată cu apariția omului, se ivește o nouă sursă a întîmplărilor, într-un domeniu unde complexitatea interacțiunilor cu mediul se dovedește a fi incomparabil mai largă decît în lumea animală.

Dar tendinței de creștere a rolului factorului întîmplător, legată de complicarea structurilor, îi corespunde și o tendință tot atît de reală de creștere a necesităților de alt nivel, de alt tip. Astfel, creșterea rolului științei și al altor forme ale activității sociale înseamnă totodată o creștere a tendinței de limitare a acțiunii factorilor întîmplători, prin folosirea tot mai cuprinzătoare a legilor realității, iar în cadrul societății socialiste — în mod deosebit — prin folosirea legilor sociale.

Dificultățile cunoașterii de a corela aspectele întîmplătoare cu cele necesare, de a descifra necesarul în spatele întîmplătorului, au stat în fond la temelia afirmării unei rupturi totale între necesar și întîmplător,

Scanned with OKEN Scanner

precum și la teoretizarea necesității ca expresie exclusivă a conștiinței umane (aprioriste la Kant, convenționaliste ulterior).

Dacă se pornește de la afirmarea rupturii absolute între necesar și întîmplător, rezultă că știința rămîne fără obiect în sfera întîmplătorului. Or, știința a reușit să descopere legile care guvernează împletirea necesarului cu întîmplătorul în natură și societate, fără să capituleze în fața deselor aparențe de absolută contingență. Totodată cunoașterea științifică ia în considerare și factorul întîmplător, înarmînd pe om cu mijloace care indică prezența acestui factor și oferindu-i instrumente teoretice și practice chiar pentru „strunirea" lui parțială.

Un alt aspect al problemei îl constituie distincția dintre necesitatea reală și necesitatea structurilor logice-matematice. Această distincție, prezentă, cum am văzut, în interpretarea lui David Hume, a fost amplu teoretizată ulterior de curentele pozitiviste de gîndire, unele dintre ele ajungînd să nu recunoască decît necesitatea logică.

Discuțiile contemporane tind să reliefeze specificul calitativ al celor două tipuri de necesități și corelarea lor. În esență, este vorba de faptul că în realitate necesitatea este întotdeauna împletită cu aspecte întîmplătoare, de aceea nu poate năzui spre manifestări pure, desăvîrșite. De aici și conștiința faptului că necesitatea este permanent tulburată de intervenția factorilor întîmplători. În gîndire este posibilă realizarea unei idealizări a necesarului, făcîndu-se abstracție de intervenția întîmplătorului. Structurile logico-matematice se disting printr-un grad înalt de abstractizare și de idealizare, care permite abordarea imanentă a necesității, dezbrăcată de influențele întîmplătoare și bucurîndu-se de atributele certitudinii.

Privită nu numai în coexistența fenomenelor, ci și în succesiunea lor, corelația dintre necesar și întîmplător duce la analiza determinării lucrurilor în devenirea lor pe fondul trecerii de la posibil la real, deci cercetînd perechea de categorii posibilitate-realitate.

5. Posibil, real, probabil

Caracterizînd existența ca devenire, constatăm că ea ni se înfățișează ca unitate între realitate și posibilitate.

Categoria de realitate, așa cum am văzut în lecțiile anterioare, este sinonimă cu materia cu toate atributele și relațiile sale.

Raportată la posibilitate, realitatea cuprinde fenomenele, procesele care au avut sau au loc, care s-au înfăptuit și se înfăptuiesc, în timp ce posibilitatea se referă la ceea ce poate fi, la ceea ce nu s-a înfăptuit încă, dar a cărei înfăptuire nu contravine legilor existenței în general.

Corelîndu-le, am putea afirma că realul este posibilitate înfăptuită, iar posibilitatea una dintre modalitățile virtuale ale realității viitoare.

Problema raportului dintre posibil și real a fost abordată cu deosebire în filozofia premarxistă de către Aristotel în antichitate și de către Hegel în filozofia modernă.

Aristotel analizează corelația dintre posibil și real în strînsă legătură cu teoria sa despre materie. El consideră materia, substanța doar ca o posibilitate, care devine realitate în urma acțiunii „formei" asupra ei. Ideea dialectică prețioasă a trecerii posibilului în real este înăbușită la

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel de modalitatea idealistă în ultimă analiză de a concepe această trecere. Materia ca substrat inert, pasiv al existenței devine realitate numai prin acțiunea formativă a unor principii extramateriale.

Pe același fond idealist-obiectiv tratează și Hegel, însă cu superioară finețe dialectică, raportul dintre posibil și real, introducînd în același timp distincția dintre imposibil, posibil abstract și concret, ideea trecerii posibilului în real și invers, din unghiul de vedere al necesarului și întîmplătorului.

Concepția materialist-dialectică precizează că atît posibilitatea, cît și realitatea sînt momente ale devenirii universale, momente ale trecerii de la ceva ce este la ceva ce încă nu e, dar poate fi. Trecerea de la particule elementare la atomi, trecerea unei specii în alta, apariția unei orînduiri sociale din alta sînt ilustrări ale mecanismului devenirii privite ca unitate între posibil și real.

În curgerea eternă a timpului, orice proces sau fenomen finit, înainte de a aparține realului, a trecut în mod obligatoriu prin faza de posibilitate, dar și invers, posibilitățile izvorăsc dintr-o anumită realitate. În felul acesta, devenirea apare ca unitate a posibilului cu realul.

Dacă la prima constatare se relevă că devenirea este unitate a posibilului cu realul, că orice proces real a trecut întîi prin faza de posibil și orice posibilitate are întemeiere în real, se impune cu necesitate ca un al doilea pas în analiza corelației dintre real și posibil, cercetarea distincției dintre ele și a modalităților trecerii de la posibil la real.

Astfel se poate vorbi despre diferite grade de apropiere a posibilului de real, extremele constituindu-le pe scara de ierarhizare, pe de o parte, imposibilul și, pe de altă parte, realul. Imposibilul cuprinde tot ceea ce contravine legilor existenței, cum ar fi existența unor procese acauzale, a unor procese fizice care nu se supun principiului de conservare a mișcării etc.

Prin posibil înțelegem în acest caz tot ceea ce nu contravine legilor existenței în general. Încă Hegel releva în cadrul posibilităților distincția dintre posibilitățile abstracte și cele concrete, considerînd că cele dintîi sînt mai îndepărtate de realizare decît cele din urmă, întrucît pentru înfăptuirea lor nu s-au maturizat condițiile, pe cînd cele din urmă se află în pragul realizării, tocmai datorită împrejurărilor maturizate.

Examinarea devenirii complexe din colțul de univers accesibil cercetării noastre ne permite să evidențiem foarte interesanta transformare a posibilităților în realități și invers.

Marele vis al omenirii de a realiza zboruri în cosmos a devenit o posibilitate în momentul în care au fost descoperite legile de rotație a sateliților în jurul planetei noastre și s-a calculat teoretic forța de respingere necesară pentru desprinderea unui obiect din sfera de atracție a Pămîntului. Dar multă vreme această posibilitate principială a rămas abstractă, întrucît constructorii de aparate de zbor nu aveau la dispoziție carburantul care să permită dezvoltarea vitezei cosmice necesare unei asemenea desprinderi. Descoperirile tehnice, care au permis dezvoltarea unor asemenea viteze, au transformat posibilitatea abstractă de care vorbeam într-o posibilitate concretă și, în cele din urmă, în realitate.

Întrucît sistemele materiale sînt complexe, contradictorii, alcătuite dintr-un ansamblu de elemente ce se presupun și se exclud reciproc (în măsura în care și elementele își pun pecetea asupra întregului), fiecare element contrar al unei realități date poartă în sine posibilități corespun-

zătoare, din care se realizează mai ales acelea pentru care s-au maturizat condițiile. În timp ce una dintre posibilități se apropie de realizare, cealaltă poate deveni tot mai abstractă, apropiindu-se de imposibil. În realitatea complexă dată, posibilitățile nu se exclud total, ci coexistă în luptă.

Constatăm, pe de o parte, calea trecerii posibilului în real și, pe de alta, calea inversă de trecere de la realitate spre posibilitate și în cele din urmă spre imposibilitate.

Trecerea reciprocă a posibilului în real trebuie să fie analizată — pentru cunoașterea adecvată a realității — în lumina corelației dintre necesar și întîmplător. Pe de o parte, orice lucru, proces, fenomen finit, înainte de a aparține realității, a aparținut sferei posibilului. Această remarcă este deopotrivă valabilă atît pentru aspectele necesare, cît și pentru cele întîmplătoare ale realității.

Întrucît fenomenele necesare sînt obligatorii, rezultă că, în cazul lor, realul și posibilul coincid. Lucrurile se prezintă cu totul altfel în cazul fenomenelor întîmplătoare. Acestea prin definiție sînt fenomene care pot să apară sau să lipsească, fără ca prin aceasta procesul să sufere în esențialitatea sa. Rezultă că, în cazul fenomenelor întîmplătoare, realul nu se suprapune peste posibil, deci că din diferite posibilități proprii unei realități date se înfăptuiește una. Dacă se înfăptuiește una dintre posibilitățile existenței toate celelalte se transformă pentru fenomenul cercetat în imposibilități. De pildă, dacă electronul s-a localizat într-un punct din spațiul dat, toate celelalte posibilități de localizare, fixate prin modulul funcției de undă, s-au transformat în imposibilități.

Existența prezentîndu-se ca unitate între necesar și întîmplător, rezultă că în nici un caz concret realul nu se suprapune peste posibil, că în fiecare proces concret posibilul este mai bogat decît realul. Este un argument în plus în sprijinul inepuizabilității calitative a materiei din Univers. Dacă prin teza identității concrete recunoaștem inexistența repetabilității absolute și a reversibilității absolute, rezultă cu necesitate și putința dispariției unor aspecte ale existenței în faza de posibilitate, deci fără a fi atins stadiul realității. De aici infinitul posibil pare mai cuprinzător decît infinitul real. În cazul timpului, această concluzie se impune, întrucît infinitatea timpului are ca una din dimensiuni absența unui capăt al său: deci ființarea permanentă și ca posibilitate. Infinitatea spațială este actuală, dar, privită în legătură cu timpul, infinitatea structurilor spațiale apare și ea în domeniul posibilului mai cuprinzătoare și mai bogată decît în domeniul realului.

Dacă realul nu se suprapune peste posibil, se impune o cercetare a măsurii trecerii, transformării posibilului în real. Pentru a o fixa, a apărut în știință și filozofie categoria de probabilitate. Categoria de probabilitate este expresia cantitativă a gradului de apropiere a posibilului de real; și, întrucît se realizează în primul rînd posibilități ce cuprind într-însele mai multe elemente de necesitate sau a căror necesitate este mai esențială pentru procesul dat, rezultă că probabilitatea indică și gradul de necesitate al unei anumite treceri de la posibil la real.

Probabilitatea unui fenomen este redată cantitativ de un diapazon de valori, cuprinse între *0* (reprezentînd imposibilul) și *1* (reprezentînd obligatoriul, necesarul absolut). De menționat este în primul rînd faptul că probabilitatea *0* nu este identică cu imposibilul, după cum probabilitatea *1* nu înseamnă absolut necesarul sau absolut realul. La extre-

Scanned with OKEN Scanner

mele diapazonului, probabilitatea păstrează caracteristicile sale oscilante, de abatere, în sensul că probabilitatea *0* înseamnă aproape imposibil, referindu-se la fenomene care s-ar putea petrece, chiar dacă extrem de rar, în timp ce probabilitatea *1* înseamnă aproape obligatoriu, dar admiţînd de asemeni abateri, deci cazuri de nerealizare.

Categoria de probabilitate şi calculul probabilităţilor joacă un rol foarte mare în ştiinţa şi filozofia contemporană, reliefînd din punct de vedere general filozofic în primul rînd unitatea organică dintre necesar şi întîmplător, faptul că necesarul se realizează ca tendinţă printr-un şir de cazuri întîmplătoare. Noţiunea matematică de probabilitate oferă o apreciere cantitativă a posibilităţii apariţiei unui fenomen în procesele statistice, deci măsura trecerii de la posibil la real.

Conceptul de probabilitate a fost interpretat, mai ales în primele etape ale dezvoltării teoriei probabilităţii, în sens subiectivist, ca atitudinea de aşteptare a subiectului cunoscător de a obţine un rezultat sau altul. Treptat, în matematică şi filozofie s-a impus interpretarea predominant obiectivă a probabilităţii, ea avînd drept bază obiectivă anumite însuşiri importante ale obiectelor şi fenomenelor cu caracter statistic. Astfel, probabilitatea ca una din feţele zarului să apară este aproape de 1/6 în cazul ideal al simetriei tuturor feţelor şi dacă numărul aruncărilor cu zarul e suficient de mare. În mod similar, în fizică, aplicarea diferitelor scheme statistice de distribuţie se dovedeşte a fi dependentă de însuşirile concrete ale particulelor (statistica Boltzmann pentru moleculele de gaz, Bose-Einstein pentru fotoni, cea a lui Fermi-Dirac pentru electroni). Astfel probabilitatea fixează într-un anumit sens ordonarea, „organizarea", „structura" fenomenelor întîmplătoare de masă şi totodată măsura în care un fenomen întîmplător se apropie de necesitate.

În procesele statistice, numărul relativ de elemente ale ansamblului aflate într-o anumită situaţie exprimă totodată probabilitatea fiecărui element de a se găsi în acea situaţie. De pildă, fizica statistică ne oferă cunoaşterea distribuţiei posibilităţilor întîmplătoare ale fiecărui obiect prin intermediul cunoaşterii legilor statistice de mişcare a unui ansamblu mare de obiecte analoage. Prin realizarea comportării ansamblului ajungem să cunoaştem şi posibilităţile comportamentului viitor al fiecărui element în parte. Cunoaşterea se referă deopotrivă la realizarea pe ansamblu şi la posibilităţile viitoare de comportare ale ansamblului şi ale elementelor individuale.

Calculul probabilităţilor pătrunde din ce în ce mai mult în toate domeniile ştiinţei contemporane (biologie, psihologie, sociologie), permiţînd cunoaşterea aspectelor necesare prezente într-o multitudine de întîmplări.

În viaţa socială, un rol deosebit este chemat să joace factorul subiectiv în lupta sa pentru realizarea posibilităţilor obiective. Cînd oameni izolaţi, grupe şi clase îşi propun scopuri care contrazic legile obiective ale dezvoltării sociale, înfrîngerea lor devine mai curînd sau mai tîrziu inevitabilă, chiar dacă uneori acţiunea forţelor retrograde poate întîrzia realizarea sarcinilor maturizate istoriceşte. Cînd, în schimb, conştiinţa grupelor, a claselor progresiste ale societăţii reflectă, în esenţă, corect posibilităţile ce decurg din mersul obiectiv al dezvoltării sociale, activitatea lor practică devine forţă hotărîtoare în transformarea posibilităţilor în realitate. Dar, şi într-un caz, şi în celălalt, obiectivul îşi taie drum prin subiectiv, procesul integrîndu-se ca verigă în înlănţuirea determinărilor umane complexe.

Scanned with OKEN Scanner

Foarte interesante sînt aspectele corelației dintre posibil și real în domeniul cunoașterii, ca temelie a acțiunii umane.

În primul rînd, poate fi subliniată distincția planurilor din unghiul de vedere al probabilității: probabilitatea obiectivă și probabilitatea cunoștințelor umane nu se suprapun, întrucît putem ajunge să cunoaștem cu certitudine caracterul probabil al unor fenomene reale, după cum putem să ne mișcăm în zona cunoștințelor probabile multă vreme pînă la descoperirea unor aspecte dinamice ale realității. Mai însemnată însă sub aspectul cunoașterii și acțiunii umane este precizarea progresului realizat de omenire prin proiectarea sa tot mai clară în zona posibilului. Raportarea la viitor, formularea unor predicții amplificatoare constituie o dovadă elocventă a forței crescînde a omului în cucerirea realității naturale și în construirea celei artificiale.

Distincțiile existente între diferite tipuri de posibilități, dar mai cu seamă între posibil și real, au importante consecințe metodologice atît în investigație, cît și în acțiunea transformatoare a realității. Deși hotarul dintre posibil și real, dintre diferite tipuri de posibilități e mobil, e relativ, el există și trebuie luat în considerare. Aventurismul în politică și-a avut totdeauna izvorul fie în identificarea posibilităților abstracte (nematurizate încă) cu cele concrete, fie în confundarea realului cu posibilul.

6. Condiționarea fenomenelor

În conexiunea universală și în devenirea lumii materiale se stabilesc între fenomene și obiecte, așa cum am văzut, o multitudine de relații de diverse tipuri, care îndeplinesc roluri deosebite în desfășurarea fenomenelor, în modificarea lor. Din mulțimea de relații, proprii existenței în general, în elucidarea mecanismelor determinării s-au desprins ca cele mai generale, relațiile de condiționare.

În mod frecvent, prin condiție se înțelege împrejurarea sau ansamblul de împrejurări care influențează apariția, conservarea sau schimbarea unui fenomen, iar prin relație condițională relația de dependență, de influențare a unui fenomen de către alte fenomene. Ideea de influențare este prezentă în istoria filozofiei și a științei ca o idee predominant dialectică, opusă, în fond, tezelor de absolută izolare, de absolută independență, promovate de gîndirea metafizică.

În spiritul gîndirii dialectice se impune diferențierea calitativă a influențelor în funcție de esențialitatea lor, în opoziție cu tendințele uniformizatoare, nivelatoare, reducționiste ale mentalității metafizice, la care unilateralitatea se manifestă în această privință tocmai ca incapacitate de diferențiere. În spiritul diferențelor dialectice, după gradul influenței exercitate de condiții, ele ar putea fi clasificate în: condiții întîmplătoare, necesare, necesare și suficiente. Condițiile întîmplătoare pentru apariția sau desfășurarea unui fenomen sînt împrejurările fără care fenomenul ar putea avea loc, dar în prezența cărora el suferă anumite modificări care accelerează sau încetinesc procesul în esență. Condițiile necesare sînt condițiile fără realizarea cărora fenomenul nu poate avea loc. Prezența lor garantează doar posibilitatea apariției fenomenelor; în schimb, absența acestor condiții face imposibilă apariția fenomenului respectiv. În sfîrșit, condițiile necesare și suficiente constituie ansamblul împrejurări-

Scanned with OKEN Scanner

lor fără de care un proces nu se poate desfășura, prezența lor aducînd după sine obligativitatea desfășurării procesului, iar absența lor imposibilitatea acestei desfășurări.

Din ansamblul împrejurărilor care contribuie prin prezența lor la apariția, conservarea sau schimbarea calitativă a unui fenomen în mod firesc, în analiză se poate desprinde relația cauzală, relația de generare, de producere fie a conservării calitative, fie a unei schimbări.

Întrucît existența sau schimbarea unui fenomen sau proces sînt cu neputință fără acțiunea unei cauze, rezultă cu limpezime că fenomenul generator poate fi găsit în cadrul condițiilor necesare, dar mai ales în cadrul condițiilor necesare și suficiente. Această diferență justifică, printre altele, și încercările de a preciza conținutul categoriei de condiție prin raportare la cel al categoriei de cauzare.

Astfel, condițiile sînt considerate ca un complex de fenomene, care nu pot genera direct efectul, dar, însoțind cauzele în spațiu și timp și influențîndu-le, asigură dezvoltarea acestora în vederea realizării efectului. Exemplul tipic îl oferă catalizatorii în combinațiile chimice.

7. Cauzalitatea

Caracterizare generală. Relația cauzală este un proces de generare, cu o anumită durată, în care are loc de obicei schimbarea unei stări (cazul particular al conservării unei stări calitative întemeindu-se, în fond, pe un proces de schimbări interioare mai profunde).

În relația cauzală, fenomenul sau ansamblul de fenomene care produce schimbarea poartă numele de cauză, iar rezultatul procesului de generare poartă numele de efect.

Distincția dintre condiții și cauze, evidențierea rolului fundamental al cauzei s-a conturat încă din antichitate pe fondul încercărilor materialiste de a depăși viziunea spiritualistă. Așa, de pildă, în opoziție cu gîndirea spiritualistă, care accepta condiționarea materială ca fond de acțiune pentru cauzele spirituale (de pildă la Platon), determinismul materialist al antichității reliefa caracterul obiectiv atît al condițiilor, cît și al cauzelor (Anaxagora, Democrit). La Aristotel apare tendința de a sintetiza în teoria cauzalității interpretarea materialistă a cauzării cu cea idealistă, generalizînd la întreaga existență distincția dintre cauzele materiale și cele ideale, prezente în complexitatea acțiunii umane.

Dealtfel, trebuie menționat faptul că concepțiile spiritualiste asupra cauzării se caracterizează prin procedeul de a extrapola asupra Universului modelul acțiunii umane, în care scopul intră ca element al cauzei și precede acțiunea direct transformatoare. Împotriva tendințelor spiritualiste s-au întărit argumentele liniei materialiste de a explica lumea prin ea însăși, teoretizînd cauzalitatea de sine (în variantă spinozistă) și autodinamismul existenței în variantele ulterioare (Toland și materialiștii francezi). Dar nevoia de a respinge determinismul spiritualist a împins materialismul deseori spre soluții metafizice, care au culminat în identificarea cauzalității cu necesitatea și în excomunicarea întîmplării din realitate. Pentru a explica totul cît mai rațional și pentru a elimina intervenția divinității, se ajunge la afirmația caracterului universal al cauzalității, precum și la afirmarea absolutei necesități a relației cauzale.

Scanned with OKEN Scanner

Întrucît realitatea complexă impunea nuanțe de interpretare, a apărut treptat nevoia distincției dintre cauzalitate și necesitate, nevoia de a teoretiza prezența factorului întîmplător și a varietății relațiilor cauzale, distincția dintre cauzele externe și cele interne, iar în cele din urmă prezența cauzelor ideale. Ca o preocupare de sine stătătoare se ivește pe acest fond nevoia de a teoretiza posibilitatea cunoașterii cauzalității și a căilor pe care se realizează ea. Or, punerea în acești termeni a impus cercetarea temeiurilor formării conceptului de cauzalitate.

Disputele în filozofia modernă s-au caracterizat, pe de o parte prin opoziția dintre teoria substanțialistă a cauzalității și cea dinamistă, care introducea ideea nouă a cauzei-forță, a cauzei-proces alături sau în locul celei de cauză-substanță, iar pe de altă parte prin efortul de a argumenta posibilitatea cunoașterii cauzale. Progresul realizat în domeniul explicării prin forțe mecanice, prin acțiuni mecanice justifică în anumite limite și entuziasmul pentru aceste demersuri teoretice, deși, în ultimă analiză, explicația era inferioară interpretării esențial materialiste.

În focul acestor dispute s-au dezvoltat și aspectele gnoseologico-logice în interpretarea relației cauzale, aspecte în cadrul cărora se conturează o direcție subiectivistă, care concepe cauzalitatea ca fiind proprie conștiinței umane și nu realității obiective. Această direcție de interpretare, încă larg răspîndită în filozofia contemporană, își are rădăcinile în filozofia lui David Hume și Immanuel Kant.

Cum se explică această orientare subiectivistă în fond? Începeau să se maturizeze condițiile pentru depășirea materialismului naiv, pentru afirmarea rolului activ-constructiv al cunoașterii, dar în forme neclare, neeliberate de tiparele climatului metafizic de gîndire. Șocul antidogmatic aparține lui David Hume, care continuă procesul de disoluție a conceptelor filozofice, început în sens spiritualist de Berkeley, prin punerea sub semnul întrebării a conceptului de cauzalitate. Argumentul principal era acela că conceptul de cauzalitate nu poate fi nici dedus pe cale logică (căci efectul e diferit calitativ de cauza sa), dar nici descoperit în experiența umană, înțeleasă — în manieră empirist senzualistă — ca informație riguros senzorială. Senzațiile noastre, experiența, ne spune Hume, nu ne permit să descoperim cauzalitatea intuitiv în natură, fiindcă noi constatăm în realitate doar raporturi de coexistență și succesiune ce se repetă. În urma numeroaselor repetări a unor astfel de raporturi, mintea omenească face un transcensus, o trecere nejustificată, postulînd în spatele simplei succesiuni raporturile de la cauză la efect și declarînd aceste raporturi ca fiind necesare. Dar acest lucru, continuă Hume, nu poate fi dovedit prin experiență. Obișnuința este cea care ne face să ne ridicăm de la un raport de simplă succesiune la un raport de cauzalitate. Pentru Hume, la temelia conceptului de generare se află fenomenul psihologic al asociației. În acest caz însă apare o fisură în raționament. Hume ajunge să acorde cauzării în cîmpul analizei psihologice un sens, pe care în general îl condamnă. Obișnuința (ca principiu psihologic) explică atitudinea de așteptare a subiectului uman fără s-o justifice. Dar în acest caz principiul obișnuinței acționează cauzal în domeniul psihicului uman.

Dincolo de aceste inconsecvențe, din teoria lui Hume asupra cauzalității rămîne, pentru dezvoltarea ulterioară a filozofiei și a științei, o problemă centrală de discutat: aceea a nesuprapunerii totale dintre nota de succesiune repetată în mod regulat și cea de generare, pe de o parte, și dintre nota de necesitate și cea de generare, pe de alta. De la Hume

Scanned with OKEN Scanner

încoace nu se mai poate ocoli întrebarea: în ce sens nu este relația cauzală necesară? Este una din modalitățile prin care pătrunde în filozofia modernă marea problemă a întîmplătorului și încercarea de a o raporta la cauzalitate.

Răspunsul implicat în soluția humeistă era clar, deși insuficient: cu mijloacele experienței senzoriale nu se poate demonstra caracterul necesar al cauzării. De aceea examinarea relației cauzale a obligat ulterior la disocierea cauzării de necesitate și de succesiunea regulată, pe de o parte, întrucît nu se putea contesta caracterul cauzal al fenomenelor singulare, și pe de alta, întrucît nu se putea contesta existența unor succesiuni regulate de fenomene, care nu erau legate între ele cauzal.

Pornind într-un fel și de la Hume, dar mai ales împotriva pozițiilor sale sceptice, Kant va urmări să demonstreze caracterul universal, necesar al cauzalității prin teoria sa aprioristă a intelectului uman. Dar nici el nu a putut rămîne consecvent cu poziția subiectivistă în teoria cauzalității. În cazul lui Kant, fisurile în problema cauzării sînt și mai evidente sub acest aspect: postulînd lucrul în sine, el trebuie să accepte în primul rînd ideea acțiunii cauzale a lucrului în sine asupra conștiinței pentru a produce percepțiile, care urmează a fi ordonate de tiparele apriorice ale conștiinței umane. Dincolo de această fisură se pune la Kant și problema rupturii radicale a domeniilor în care acționează principiul cauzalității și cel de unde acest principiu își încetează acțiunea și de unde acționează principiul finalismului. Mai mult decît atît, într-una din antinomiile sale, Kant formulează chiar opoziția dintre determinismul riguros și libertate.

Concepția kantiană asupra cauzalității și, mai general, asupra determinismului nu poate depăși amprentele metafizice ale timpului: ruptura dintre explicarea materiei nevii și a celei vii, inclusiv conduita umană, tendința de a reduce explicarea cauzală la principiile mecanicii. Pe de altă parte, în teoria gnoseologică a cauzalității se reflectă pasul înainte făcut de Kant, socotit de el însuși ca avînd valoarea unei răsturnări copernicane, acela de a pune accentul pe rolul activ al subiectului în cunoaștere, de a reliefa distincția dintre obiectul cunoscut și obiectul existenței, de a releva aportul subiectului la ordonarea realității cu propriile tipare.

Mai ales sub influența lui Hume se clădește în secolul al XIX-lea toată teoria pozitivistă, care respinge ideea de cauzalitate ca pe o pseudoproblemă tocmai datorită imposibilității de a o dovedi pe calea observației și a experimentului. În locul abordării cauzale a evenimentelor iau mare avînt cercetările predominant-condiționale, cu deosebire în forma matematică funcțională. În afirmația lui Ernst Mach că în natură nu există relații cauzale și că aceste relații provin din năzuințe subiective sau în cea a neopozitiviștilor că relația cauzală ar fi o categorie logică fără un corespondent ontic, se confundă în cele din urmă două planuri: planul generărilor reale cu planul posibilităților cunoașterii umane de a demonstra existența sau nonexistența unor generări obiective.

Privind lucrurile din acest unghi de vedere, acceptarea realității condiționării fenomenelor (în spirit humeist, ca regularități de coexistență și de succesiune) în haină funcțională dovedește capacitatea de pătrundere pînă la un anumit nivel explicativ, și anume cel pe care îl permite orientarea în fond empiristă a pozitivismului, orientare ale cărei limite le dovedește din plin Hume în analizele sale.

Scanned with OKEN Scanner

Răspunsul, întîlnit la neopozitiviști, în acest caz poate fi socotit de aceea și ca un progres în cercetarea mecanismelor prin care cunoașterea ajunge să descopere cauzarea: nevoia limpede a depășirii empirismului în gnoseologie spre soluții mai profunde, raționalist-dialectice, care să înglobeze concluziile empirismului, dar să nu se limiteze la ele.

Din argumentarea lui David Hume, B. Russell a reținut cu deosebire ca valabil pentru gîndirea contemporană caracterul probabil al succesiunii constante a relațiilor cauzale, studiate de științele predominant inductive. Raționamentul lui B. Russell este îndreptat cu tăișul critic împotriva legilor cauzale susținute de determinismul mecanic. Dar încălcarea unei relații cauzale date nu poate fi apreciată ca încălcare a cauzalității în general. Dacă în lanțul relațiilor cauzale au intervenit modificări, aceasta nu înseamnă că a dispărut cauzalitatea. Engels a demonstrat încă în *Dialectica naturii* nevoia tratării complexe a acestei probleme. „Într-adevăr se întîmplă cîteodată că fenomenul nu se repetă întocmai . . . că pulberea sau capsa nu ia foc, că țeava puștii explodează etc. Dar însuși acest lucru nu dezminte, ci dovedește cauzalitatea, deoarece noi putem descoperi cauza oricărei abateri de acest fel de la regulă, făcînd cercetările corespunzătoare — descompunerea chimică a explozibilului, umiditatea etc., a pulberei, defectul țevii etc., astfel că aici are loc, ca să zicem așa, o dublă verificare a cauzalității"[5].

Semnalînd deci limitele scepticismului lui D. Hume, Fr. Engels indica limpede și căile de depășire, și anume verificarea cauzalității, în ultimă instanță, în activitatea practică.

Respingerea identificării necesarului cu relația cauzală și a reducerii acesteia la relația cauzală de tip mecanic a stat la baza variantelor indeterministe din fizica microcosmosului (variante tributare neopozitivismului pe plan general filozofic), a celor din genetica moleculară, din psihologie sau sociologie.

Dar generalizările cercetărilor din toate aceste domenii au impus studiul mai amplu al caracterului dialectic al relațiilor cauzale. Progresele în înțelegerea mai profund dialectică a relației cauzale au însemnat implicit întărirea pozițiilor gîndirii materialiste deterministe: ideea universalității, a diversității calitative, a esențialității de diferite adîncimi.

Cauzalitate și interacțiune. O primă problemă în discuție este aceea a corelației dintre cauzalitate și interacțiune, corelație cercetată pe diverse planuri. Astfel, cauza poate fi privită ca interacțiune. Pentru a lămuri mai profund acest aspect al problemei, este necesară abordarea corelației dintre cauzele interne și cele externe.

Gîndirea mecanicistă a suferit, printre altele, și de marele neajuns că a conceput cauzele ca fiind exclusiv exterioare și de aceea n-a putut explica varietatea calitativă a schimbărilor care aveau aproximativ aceeași cauză exterioară. Tocmai constatarea unei neconcordanțe între acțiunile externe și schimbările proprii sistemelor complexe vii, printre care și omul, a furnizat argumente pentru respingerea mecanicismului de pe pozițiile gîndirii idealiste acauzale. Din acest impas nu se putea ieși decît abordînd dialectic problema corelației dintre factorii interni și cei externi în generarea anumitor schimbări. Cercetarea realității din acest punct de vedere sugerează concluzia că schimbarea înregistrată de un obiect, fenomen sau proces își are rădăcinile, izvorul în interacțiunea

[5] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 528.

Scanned with OKEN Scanner

dintre factorii externi și cei interni, că de aceea cauza trebuie căutată în această împletire. Cu cît trecem de la sisteme inferioare de organizare la altele superioare, rolul factorilor interni sporește atît în privința conservării, cît și în privința schimbărilor calitative.

Dintr-un anumit punct de vedere, factorii interni sînt hotărîtori în orice împrejurări, de sistemul intern al interacțiunii depinzînd întotdeauna modalitățile de stabilire a interacțiunilor dintre sisteme. Factorii externi acționează întotdeauna prin intermediul factorilor interni. Dincolo de această constatare generală se mai poate face una: factorul declanșator al modificărilor poate fi uneori în exterior, alteori în interior. De pildă, cauza dezintegrării naturale a elementelor radioactive o constituie instabilitatea nucleelor alcătuite dintr-un număr mult mai mare de neutroni decît protoni. În cazul radioactivității artificiale, factorul declanșator se află în exterior, fiind constituit din bombardamentul neutronilor asupra nucleelor de uraniu. Dar, în ambele cazuri, cauza schimbărilor trebuie căutată în interacțiunea dintre factorii interni și cei externi. Pe măsura trecerii de la acțiuni mai simple la altele mai complexe, factorii interni capătă o pondere din ce în ce mai mare, deși, tot conform unei dialectici interesante, sporește și dependența sistemelor de factorii externi. Este demn de semnalat în domeniul biologicului faptul că selecția acționează ca unitate complexă de factori de mediu și a unui ansamblu de structuri (în raport cu organismul), reținînd din mutațiile genetice apărute mai ales pe cele care nu reduc coerența aparatului teleonomic ci îl îmbogățesc, eventual, cu noi posibilități.

Prin urmare, din cele de mai sus s-ar putea trage concluzia că, împotriva absolutizărilor metafizice potrivit cărora totul ar veni exclusiv din afară sau exclusiv dinăuntru, se impune ca mai apropiată de realitate soluția potrivit căreia cauza oricărei schimbări trebuie căutată într-o interacțiune, care de obicei apare ca interacțiune între factorii interni ai unui sistem și cei externi lui, evidențiindu-se cînd rolul declanșator al factorilor externi, cînd cel al factorilor interni.

Al doilea aspect al corelației dintre cauzalitate și interacțiune îl constituie raportarea conceptului de interacțiune la procesul cauzării.

În ce măsură relația cauzală poate fi considerată ca un caz particular al interacțiunii universale?

Legate de rezolvarea acestei probleme, se conturează — și printre filosofii marxiști — cîteva puncte de vedere:

Unul consideră că interacțiunea este posibilă atît în coexistență cît și în succesiune. În raporturile de coexistență, interacțiunea apare ca o cauză a schimbărilor.

În succesiune, interacțiunea se prezintă — printre altele — ca o acțiune succesivă a obiectelor unul asupra celuilalt. Astfel, asistăm la o schimbare neîntreruptă a locurilor, cînd un element al sistemului este fie cauză, fie efect. Se aduce de obicei ca exemplu transformarea reciproc a protonilor în neutroni prin intermediul cîmpului mezonic, transformare calitativă în care efectul devine cauză și cauza devine efect.

Este vorba de explicarea cauzală — în esență — a mecanismului mișcării în cerc, adică al unor transformări, care asigură conservarea calitativă a sistemului imediat superior. Este tipul cauzalității de sine, pe care în raționamentele sale Hegel l-a aplicat și sistemelor finite, nu numai substanței infinite.

Scanned with OKEN Scanner

Rămîne de soluționat atunci următoarea problemă: dacă se poate aplica riguros conceptul de cauză și efect în transferul de materie și mișcare? În succesiune, efectul nu poate să apară drept cauză a propriei sale cauze, prezentul neputînd acționa asupra trecutului. În succesiunea fenomenelor ce asigură stabilitatea nucleară de pildă, protonul A se transformă în neutronul B, iar acesta, la rîndul său, devine protonul (să-l notăm cu) A'.

Este evident că protonul A și A' sînt două particule distincte în timp.

Iată de ce în cazul transferului de materie și mișcare e mai justificat să se lege conceptul de interacțiune de ideea coexistenței efectului cu cauza, căci numai în relațiile cauzale, în care efectul coexistă cu cauza și în măsura în care coexistă cu cauza, se poate vorbi despre o acțiune reciprocă dintre ele.

La acțiunea reciprocă a elementelor intervine concomitent și o schimbare reciprocă. Hegel avea dreptate cînd afirma că atunci cînd interacțiunea este înțeleasă ca acțiune reciprocă se anulează opoziția dintre cauză și efect, întrucît efectul devine cauză și cauza efect, fiind active și pasive totodată, adică acționînd și suferind acțiunea. Judecînd lucrurile cu strictețe logică, de fiecare dată este vorba de o altă cauză concretă în devenirea neîntreruptă a lumii materiale. Dar aceasta ne obligă firesc la cercetarea mai detaliată a raportului dintre cauzalitate și durată.

Cauzalitate și durată. Definirea cauzalității, cuprinde adeseori și nota de succesiune, cauza fiind considerată ca fenomenul care precede efectul, iar efectul ca cel ce urmează cauzei sale. Există cîteva argumente care favorizează aceste poziții de gîndire, îndeosebi din domeniul fizicii. Deoarece fizica relativistă a demonstrat că este imposibilă transmiterea acțiunii simultane la distanță, că, prin urmare, orice schimbare presupune o anumită durată, rezultă că începutul și sfîrșitul unui proces nu pot coincide, deci că efectul nu poate coincide cu cauza sa, ci doar să-i urmeze. Mai mult decît atît, luînd în considerare și fenomenul de dilatare a timpului ca fenomen relativist, rezultă cu necesitate faptul că, în orice alt sistem decît cel propriu, sensul relației cauză-efect nu se poate inversa nicicînd. Prezența momentului de succesivitate este unul dintre argumentele cele mai puternice în sprijinul ideii că timpul curge dinspre prezent spre viitor.

Cealaltă soluție extremă susține coexistența absolută a efectului cu cauza, pornind de la ideea că un proces sau fenomen este cauză numai din momentul în care a început să producă efectul. În ambele cazuri însă predomină elementul de discontinuitate, făcînd dificilă (dacă nu imposibilă) explicarea continuității în devenire.

Există însă și tendința de a considera relația cauzală și ca expresie a unității dintre coexistență și succesiune. Această din urmă poziție pornește de la considerarea faptului că relația cauzală, cauzarea, e un proces în care, parțial, efectul coexistă cu cauza (deși această coexistență apare pe fondul succesiunii, întrucît în marea majoritate a cazurilor cauza se stinge în efect, adică își încetează acțiunea după apariția efectului). Cum poate fi pus de acord acest punct de vedere cu concluziile teoriei relativității? Prin reliefarea faptului că în teoria relativității este vorba de imposibilitatea inversării relației cauză-efect, de imposibilitatea apariției efectului înaintea cauzei și nu de imposibilitatea coexistenței parțiale a efectului cu cauza. Mai mult decît atît. În general, orice schimbare este

Scanned with OKEN Scanner

rezultatul unei interacțiuni. Am văzut mai sus cum cauza este definită deseori ca interacțiune, iar efectul ca schimbare rezultînd din interacțiune. Se poate oare presupune că nu există nici un punct de contact între schimbare și interacțiune, se poate presupune că schimbarea nu se produce în interacțiune, ci numai în urma interacțiunii? O astfel de concepție asupra desfășurării temporale a relației cauzale nu ar face decît să atomizeze timpul, să-l reducă la discontinuitate. Dar, fără ideea de continuitate, este imposibil de gîndit și de înțeles prezența suportului material al lanțurilor cauzale.

Deși relația cauzală poate fi gîndită în unitatea dintre coexistență și succesiune, în cele mai multe cazuri efectul ca fenomen al realului continuă să existe și după ce cauza generatoare a dispărut, iar devenirea lumii se înfățișează ca o întrepătrundere complexă de lanțuri cauzale, în cadrul cărcia o interacțiune și schimbările generate de ea trec în alte interacțiuni și provoacă alte schimbări. Un exemplu tipic în această privință este dezintegrarea naturală și cea artificială.

Este imposibil de acceptat însă ideea anteriorității efectului în raport cu cauza sa. Existența vitezelor supraluminoase nu îndreptățește modificarea acestui raport, ci cel mult revizuirea postulatelor teoriei relativității și trecerea la o altă teorie mai generală. In procesele reversibile, exprimate în formule unde timpul poate interveni cu semn schimbat, este indicată posibilitatea principială de desfășurare a fenomenelor în ambele sensuri (dacă nu se ia în considerare principiul al doilea al termodinamicii, care indică un sens preferențial), fără ca această posibilitate să anuleze ideea că fenomenul generat nu poate apărea fără prezența fenomenului generator. La aceasta se poate adăuga și constatarea unei asimetrii mai pronunțate a relațiilor cauzale, mai cu seamă în cazurile în care cauza se stinge în efect și nu mai poate fi vorba de exercitarea unei influențe în sens invers din partea efectului, nici măcar a unei acțiuni de condiționare. Nenumărate exemple de lanțuri cauzale succesive se pot găsi în toate domeniile accesibile cercetării umane.

Discutînd relația cauzală prin prisma raportării sale la timp, se impune fără îndoială și analiza fenomenului de legătură inversă, caracteristic cu deosebire sistemelor cibernetice, întrucît feed-back-ul (conexiunea inversă sau legătura inversă) exprimă acțiunea inversă a efectului asupra fenomenului generator. Toate sistemele autoreglatoare se întemeiază pe un mecanism de acest fel, și anume schimbarea ca efect al unei anumite interacțiuni provoacă, la rîndul său, modificarea fenomenelor care au produs-o. Dar, riguros vorbind, dacă simpla apariție a efectului (ca transfer de materie și mișcare) a provocat o modificare a cauzei sale, acțiunea inversă a efectului nu se mai răsfrînge, după cum am văzut și mai înainte, asupra fenomenului care l-a generat, ci asupra unui fenomen modificat (fie numai prin apariția efectului), modificarea putîndu-se transmite pe alte canale decît cele pe care a mers acțiunea nemijlocită de cauzare. Acestea nu anulează ideea unei acțiunii succesive reciproce a fenomenelor unele asupra altora, dar și atunci momentul coexistenței nu poate fi eliminat.

În *universul informațional*, lucrurile se prezintă mult mai complicat din acest punct de vedere.

Prin transmiterea unei comenzi de la centrul de comandă către un organ efector al sistemului cibernetic nu se modifică însă cu nimic cantitatea și calitatea informației înmagazinate. Răspunsul primit de la or-

Scanned with OKEN Scanner

ganul efector apare în domeniul informației ca o cauză a modificării cantitative și calitative a informației în centrul de recepționare și de prelucrare a informației. Pe acest plan, în care transformările substanțiale și energetice constituie un fond care poate fi ignorat, acțiunea efectului apare într-adevăr și în succesiune, ca o cauză a modificării propriei sale cauze informaționale.

Tot pe linia analizei raportului dintre cauzalitate și relația temporală, o foarte mare importanță prezintă problema acțiunii viitorului asupra prezentului. Aici, fără îndoială, păşim din domeniul realului în domeniul corelației dintre posibil și real, întrucît viitorul aparține posibilului (ca împletire între necesar și întîmplător). Cum poate fi explicată cauzal acțiunea viitorului asupra prezentului? Această problemă se poate pune numai la sistemele vii, capabile să recepționeze o informație, s-o prelucreze și s-o proiecteze în viitor. Este vorba de fenomenul reflectării anticipative, prezent numai începînd cu sistemele vii, superior organizate, care-și pot proiecta acțiunile în viitor, corelînd efectele realizate cu cele posibile.

Acțiunea viitorului asupra prezentului nu este atunci altceva decît proiectarea spre viitor a experienței prezente, întemeiată pe presupunerea că efecte identice sînt produse de cauze identice, că acțiuni similare vor fi urmate de efecte similare. Iar dacă așteptarea nu se adevereşte, nu sînt temeiuri de a pune sub semnul întrebării principiul cauzalității în general, ci doar autenticitatea și valoarea cunoștințelor pe care a fost clădită predicția respectivă.

Punerea în evidență a reflectării anticipative în lumea animală constituie un argument strălucit pentru demonstrarea faptului că scopurile umane și activitatea umană întemeiată pe anumite scopuri nu se ivesc pe loc gol, nu constituie o prăpastie între om și lumea animală, din care a apărut omul, ci reprezintă un salt calitativ uriaș pe fondul unei continuități mai profunde. Atît activitatea umană, cît și cea animală se înscriu pe fondul unei reflectări anticipative, sînt expresii diferite ale aceleiași reflectări anticipative, prezente la animal sub forma unor germeni ai subiectivității, sub forma imaginilor psihice, la care, în activitatea umană, se mai adaugă forța proiectului ideal construit nu numai pe baza reproducerii riguroase a experienței anterioare, ci pe baza predicției unor procese viitoare, deosebite calitativ de cele existente, predicție în care intervine din plin și forța constructivă a conștiinței umane.

Continuitate și discontinuitate în lanțul cauzării. Ca unitate a coexistenței și a succesiunii, relația cauzală este totodată unitate a continuității și a discontinuității.

Continuitatea lanțurilor cauzale se sprijină pe principiul conservării materiei și mișcării. Întrucît nu este posibilă interacțiunea sau schimbarea fără un suport material, nu este posibilă relația cauzală fără transfer de materie și mișcare. Caracterul obiectiv și universal al principiului cauzabilității se sprijină pe ideea infinității materiei și a mișcării, pe teza increabilității și a indestructibilității lor.

Continuitatea în lanțul cauzărilor se referă uneori și la transferul structurilor, îmbinîndu-se în general cu ideea identității parțiale a efectului cu cauza sa, sprijinită, la rîndul său, pe ideea relativei izolări a sistemului cauză-efect. Deopotrivă însă, în procesele cauzale se poate evidenția și discontinuitatea, deoarece efectul este deosebit din punct de vedere calitativ de cauza sa, mai ales cînd se realizează trecerea de la o structură

Scanned with OKEN Scanner

la alta, în care apar sau dispar interacțiuni de o anumită complexitate. Discontinuitatea se evidențiază și în faptul că uneori lanțul cauzărilor se poate întrerupe, întrucît anumite fenomene sau procese se sting fără a lăsa urme la nivelul structurilor calitative dispărute. Un exemplu îl constituie universul informațional, în care se înscrie și sistemul conștiinței umane, privit de asemenea sub aspectul preluării, prelucrării și transmiterii informațiilor.

Se pare că în universul informațional principiul conservării cantitative și calitative nu se mai respectă, întrucît unele informații se pot stinge, iar altele, prelucrate, pot duce la un spor cantitativ și calitativ de informație, care permite o mai intensă acțiune de transformare a realității. Într-un caz particular, aici s-ar putea face deosebirea dintre acțiunea cauzelor obiective și a celor subiective și a efectelor lor. Cauzele subiective sînt efecte, în ultimă analiză, ale factorilor obiectivi, ale cauzelor obiective și nu pot acționa decît pe fondul și prin intermediul proceselor obiective, dar prezența lor introduce principii noi în funcționarea cauzelor obiective.

Cauzalitate, necesitate și întîmplare. Printre problemele centrale ale teoriei cauzalității se află relația cauzalității cu necesitatea și întîmplarea.

Raportul dintre cauzalitate și necesitate poate fi abordat pe două planuri: a) în sens larg, întrucît fenomene acauzale nu există, întrucît relația cauzală este universală, rezultă că orice cauză are cu necesitate un efect, orice efect are o cauză; b) pe lîngă constatarea că orice efect are o cauză, experiența milenară a omenirii a pus în evidență și faptul că efecte identice sînt produse de cauze identice în condiții identice, sau, mai precis, luînd în considerare inexistența în realitate a identității absolute, deci prezența unei permanente variabilități (mai sensibile sau mai puțin sensibile), cauze asemănătoare produc efecte asemănătoare în condiții asemănătoare.

Iată deci că există o anumită constanță, o anumită repetabilitate în relația cauzală, în producerea efectului, ca expresie a univocității și a necesității în sens restrîns al cuvîntului. Această necesitate poate fi apreciată, pe de o parte, în sensul că aceeași cauză produce același efect și pe de alta, în sensul că un anumit efect poate fi produs numai de o anumită cauză. Astfel formulată, ea capătă caracterul unei biunivocități.

Realitatea evidențiază însă, pe lîngă momentele de repetabilitate și de constanță în relațiile cauzale, și o anumită variabilitate a acestor relații. Unii cercetători înțeleg această variabilitate a relațiilor cauzale în sensul că una și aceeași cauză poate produce efecte diferite, și unul și același efect poate fi produs de cauze diferite. În acest sens se recurge la exemplul extrem de simplu al focului: în condiția acțiunii asupra lutului, focul produce întărirea lui; în condiția acționării asupra cerii, focul produce topirea ei.

Ar rezulta că o cauză identică produce efecte diferite, întrucît au intervenit în circuit condiții interne diferite.

Sau un alt exemplu, des utilizat în același scop ilustrativ: supus unor anumite experiențe, animalul reacționează la aceeași cauză exterioară — să zicem stimulentul alimentar — în chip diferit, în funcție de starea organismului de foame sau de sațietate.

Exemplele din această serie sînt îndreptate cu tăișul lor critic împotriva celor ce contestă rolul activ al corpului asupra căruia se exercită

Scanned with OKEN Scanner

o acțiune declanșatoare din exterior. În acest sens ele sînt prețioase în lupta cu gîndirea metafizică în general, dar mai cu seamă în lupta cu gîndirea mecanicistă.

Dar ele rămîn discutabile în măsura în care ajung să dea condițiilor o pondere mai mare decît cauzelor. Replica rămîne cea a cauzării complexe, înțeleasă ca întrepătrunderea între cauzele externe și cele interne.

Exemplele inverse se opresc asupra aceluiași efect produs de cauze diferite: încălzirea unui corp poate fi produsă prin acțiunea razelor solare, prin acțiunea curentului electric sau prin acțiunea focului.

În acest grup de exemple, posibilitatea unor cauze diferite de a produce același efect s-ar explica prin prezența unor componente similare ale cauzelor respective, care ar provoca componentele similare ale efectelor.

Dar credem că această variabilitate în relația cauzală este explicabilă îmbinînd acțiunea condițiilor cu variabilitatea complexă a cauzei însăși.

Cu această precizare, revenim la discutarea raportului dintre cauzalitate și necesitate și, în caz particular, la discutarea semnificației statistice a cauzalității, unde nu poate fi ocolit aspectul întîmplător.

Prin urmare, o relație cauzală este necesară în primul rînd în sensul general, că nu există procese acauzale, în al doilea rînd în sensul univocității acestui raport, adică în sensul că o cauză identică ce acționează în aceleași condiții produce efecte identice. La aceasta s-ar putea adăuga faptul că variabilitatea condițiilor atrage după sine o variabilitate a cauzelor și o variabilitate a efectelor, condițiile apărînd drept cauze ale modificării acțiunilor cauzale. Astfel se petrec lucrurile în relațiile cauzale lineare, dinamice, în sensul manifestării individuale a cauzalității.

Cînd se trece însă la cercetarea fenomenelor statistice și a cauzalității statistice, nu poate fi ocolit aspectul întîmplător.

Cînd și cum se poate vorbi despre aspectul întîmplător al relației cauzale?

Distincția dintre aspectele necesare și întîmplătoare în procesul cauzării se poate pune în evidență în cazul relațiilor cauzale complexe, în care este vorba, pe de o parte, de generarea aspectelor esențiale ale procesului respectiv și de generarea aspectelor neesențiale. Cauze esențiale, cu mai mare stabilitate, vor produce efectele esențiale. Mai variabile vor apărea cauzele neesențiale, care vor produce, la rîndul lor, efecte mai variabile, corespunzătoare, variației cauzelor (și condițiilor). Strict vorbind, în relația cauzală complexă, cauza globală, ca un ansamblu de interacțiuni, produce un efect global, în care ceea ce e constant în cauzele esențiale se repetă sub forma existenței efectelor esențiale, iar ceea ce e variabil în componentele secundare ale cauzei va apărea variabil și în efect.

În lumina cauzalității complexe se explică și variabilitatea calitativă a fenomenelor din Univers, fără să se cadă în absolutizarea neunivocității dintre cauză și efect, care este — după părerea mea — un tribut plătit indeterminismului, dar și fără să plătim vreun tribut univocității absolute a cauzalității, caracteristice determinismului rigid.

Cînd putem detașa din conexiunea universală un lanț cauzal simplu, se evidențiază mai clar caracterul necesar univoc al relației cauză-efect. Cînd relația cauzală e mai complexă, aspectele esențiale și cele neesențiale se întrepătrund, neunivocitatea efectelor fiind determinată de însăși

Scanned with OKEN Scanner

neunivocitatea cauzelor, iar repetabilitatea efectelor avînd ca element comun repetabilitatea cauzelor. Este tocmai ceea ce se întîmplă în comportamentul ansamblelor statistice.

Desigur, aici s-ar putea discuta și trecerea reciprocă a necesarului în întîmplător din punct de vedere cauzal, și anume: intersecția dintre două sau mai multe serii cauzale cu independență sporită, generînd un efect întîmplător (pentru ansamblul relațiilor) poate să devină prin repetare o relație cauzală necesară în condiții modificate, atunci cînd apar posibilități de menținere a constanței, a stabilității relației cauzale astfel ivite. Un exemplu tipic îl poate constitui în acest sens apariția unei mutații și conservarea ei prin selecție. Fără această transformare în devenire a relațiilor cauzale din neesențiale în esențiale, din predominant întîmplătoare în predominant necesare și invers, nu ar fi cu putință de explicat diversele nivele de esențialitate și de necesitate, diversele modalități de intervenție a factorului întîmplător în desfășurarea proceselor. Fără această diferențiere nu ar fi posibilă distincția dintre cauzalitatea liniară și cea neliniară, cauzalitatea univocă și cea care admite abateri prin împletirea variabilă a diverșilor factori cauzatori. Superpoziția liniară, ca însumare a efectelor din cauze care acționează concomitent, exprimată deseori prin ecuații liniare, este tot mai mult depășită în știința contemporană, unde nevoia utilizării ecuațiilor neliniare atrage atenția asupra caracterului neliniar al cauzalității, așa cum apare ea cu claritate în teoria particulelor elementare, în sfera biologicului și în cea a socialului. De aceea apare îndreptățită cercetarea aspectelor statistice ale cauzalității complexe.

Condiționare și cauzalitate. Analiza cauzalității, dar mai ales a cauzalității complexe, readuce firesc pe prim plan corelația dintre condiționare și cauzalitate.

În istoria gîndirii umane au existat tendințe de a reduce cauzarea la condiționare și invers, ambele soluții fiind parțial întemeiate pe dificultatea reală de a stabili o linie precisă de demarcație între influențare și producere, cu atît mai mult cu cît distincția este uneori relativă, întrucît unul și același fenomen poate fi și condiție și cauză (în alte raporturi).

Dintre cele două extreme — cauzalismul și condiționalismul — mai puțin viabil este acesta din urmă, pentru că elimină cu totul ideea de generare, de producere, reducînd complexitatea conexiunilor exclusiv la raporturi de dependență. Cauzalismul, deși ajunge să înglobeze toate condițiile în conceptul de cauză, este mai aproape de explicația adecvată a realității, întrucît insistă asupra momentului generării, care constituie o explicație incomparabil mai profundă decît cea care se oprește doar asupra influențării, a dependenței.

Și în literatura marxistă se întîlnesc tendințe cauzaliste de a considera condițiile necesare drept cauze secundare sau de a defini cauza ca ansamblul condițiilor necesare pentru producerea unui fenomen. Aceste tendințe sînt justificate, mai ales, pentru acele domenii ale realității unde împrejurările au o contribuție apropiată la producerea unui fenomen.

Funcționalismul apare în acest context ca teorie a dependenței unor fenomene de altele, exprimabile prin intermediul funcțiilor matematice. În ultimă instanță, stabilirea unei relații funcționale necesită o interpretare pentru a distinge împrejurările în care o astfel de relație redă factori de condiționare sau de cauzare. Am văzut și cu alt prilej că abor-

darea funcțională a realităților cercetate de știință dobîndește o nuanță indeterministă numai cînd contestă existența unei întemeieri cauzale.

Varietatea calitativă a cauzării. Nu se poate încheia o analiză a relației cauzale fără abordarea problemei varietății calitative a formelor de cauzare. Pe lîngă universalitatea relațiilor cauzale, care exprimă și caracterul absolut necesar, obligatoriu al cauzării pentru sistemele finite, se poate releva caracterul relativ, varietatea calitativă a mecanismelor generării în trecerea de la un nivel de structură a materiei la altul, în saltul de la natură la om, de la cauzalitatea proprie realității obiective la cauzalitatea proprie ființei umane, în întrepătrunderea obiectivului cu subiectivul.

Teoria marxistă actuală a cauzalității interpretează relațiile cauzale ce se desfășoară la nivelul diferitelor structuri prin prisma corelației dintre identitate și diversitate, adică oprindu-se asupra elementelor comune și asupra celor deosebitoare.

Dacă reprezentanții fizicii clasice concepeau relația cauzală ca datorîndu-se exclusiv cauzelor externe, astăzi noi știm că schimbările sînt rezultatul unei interacțiuni între agentul declanșator și obiectul asupra căruia se exercită acțiunea. Însăși inerția obiectelor este explicată prin conservarea autodinamismului produs de cauze interne.

Teoria electromagnetismului îmbinată cu teoria relativității a întărit ideea materialității relațiilor cauzale, contestînd posibilitatea transmiterii acțiunii fără un mediu material corespunzător. Ideea continuității în lanțul cauzării, implicată în noțiunea de cîmp material, este dezvoltată în teoria restrînsă a relativității, în care s-a demonstrat imposibilitatea apariției efectului înaintea cauzei sale, sensul curgerii timpului dintre cauză spre efect și nu invers.

În microcosmos, cercetările contemporane au scos la iveală un alt tip de relații cauzale, decît cele studiate de fizica clasică. Discuțiile în jurul interpretării fenomenelor din mecanica cuantică au demonstrat, în cele din urmă, că nu poate fi vorba de eliminarea cauzalității din microcosm, ci de stabilirea comportamentului specific al microobiectelor, care nu pot fi identificate cu punctele materiale studiate de fizica clasică. Din acest unghi de vedere, relația lui Heisenberg, numită de nedeterminare, arată atît limitele aplicabilității noțiunilor fizicii clasice în microcosm, cît și particularitățile comportării microobiectelor, cu dubla lor natură corpuscular-ondulatorie.

Pentru ideea complexității relațiilor cauzale pledează toate cercetările recente. În această complexitate se relevă diferite nivele de esențialitate, stabilitate, necesitate în strînsă legătură cu aspectele fenomenale, instabile și, prin urmare, întîmplătoare ale realității.

Multe secole complexitatea structurii și a comportamentului ființelor vii a fost utilizată de idealism ca mijloc principal de afirmare a unor poziții teleologice sau chiar animiste.

Lucrările lui Darwin au reușit să dea o primă explicație a structurilor complexe, vii, prin cauze naturale, înlăturînd interpretările spirituale. Cercetările actuale ale geneticii moleculare, îmbinate cu cele de biochimie, pătrund în mecanismele cauzale intime ale transmiterii însușirilor ereditare, ca rezultat al interacțiunii între factorii interni și cei externi, precum și în mecanismele intime ale producerii modificărilor ereditare, mecanisme în care poate fi urmărită cu claritate întrepătrunderea factorilor necesari și ai celor întîmplători.

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, organismele vii, care acționează pe baza aferentației inverse, sînt capabile, așa cum am văzut mai sus, și de reflectare anticipativă a realității și acesta constituie tocmai germenii activității umane întemeiate pe un scop.

În fenomenele sociale apar formele cele mai înalte ale cauzalității. Pe lîngă distincția dintre cauze principale și secundare, esențiale și neesențiale, în societate apar lanțurile de evenimente cauzale, în care se integrează, ca o verigă, scopurile umane (atît cele individuale, cît și cele sociale). Activitatea umană este o activitate conștientă, îndreptată spre un scop, care, după cum am văzut, își are rădăcinile biologice în conduita animalelor bazată pe reflectarea anticipativă. A acționa conform unui scop înseamnă a acționa pe baza imaginii ideale a rezultatului acțiunii și a căilor realizării sale, scopul fiind imaginea mentală a efectului acțiunii. În felul acesta, acțiunea bazată pe un scop apare ca modul specific de realizare a lanțurilor cauzale în viața socială. Nici prezența acțiunii pe baza reflectării anticipative, nici cea a acțiunii umane pe baza unor scopuri nu se opun principiului cauzalității. Dimpotrivă, apărînd pe fondul acțiunii unor cauze obiective, ele se integrează, cu principiile lor proprii, în procesele de transformare a realității.

Desigur, cel mai complex aspect al relației cauzale este aspectul cauzalității structurale, al cauzalității acționînd în interiorul unui sistem sub forma relației reciproce, permanent reglatoare, între elementele alcătuitoare și sistemul global.

8. Legea

Caracterizare generală. Analizînd formele conexiunii universale, care ne permit să aruncăm lumină asupra caracterului determinat al fenomenelor din Univers, în vîrful piramidei explicațiilor deterministe descoperim categoria de lege, ca expresia cea mai complexă a determinării fenomenelor.

Ideea de regularitate, de constanță în coexistență și succesiune, îmbinată cu cea de necesitate, a stat la temelia elaborării conceptelor de lege, de legitate.

Cu excepția curentelor extremist indeterministe, nu a existat nicicînd un curent filozofic care să nu recunoască prezența unor principii de ordonare, care, prin constanța acțiunilor, primesc caracter de lege. Se poate remarca fără erori prea mari de interpretare că ideile fundamentale referitoare la necesitate și la cauzalitate revin la principalii teoreticieni în domeniul filozofiei și științei și privitor la conceptele de lege și legitate.

Astfel, idealismul obiectiv, în toate variantele sale, reține cu deosebire legitatea factorilor extramateriali, negînd-o pe cea proprie realității materiale sau subordonînd legitatea materială celei spirituale. Idealismul subiectiv se mișcă între extremele aprioriste (Kant) și cele convenționaliste ale neopozitiviștilor, trecînd prin intermediul empirismului fenomenist caracteristic pozitivismului clasic. Materialismul, dimpotrivă, afirmă imanența legității în realitate.

Desigur, disputa frontală dintre materialism și idealismul obiectiv este înrîurită și aici de capacitatea de redare dialectică a legității rea-

Scanned with OKEN Scanner

lului în ipostazele sale obiective și subiective, precum și de necesitatea distincției, de asemenea reale, dintre legile existenței și cunoașterea acestor legi. Este extrem de utilă în demersul întreprins o astfel de precizare, întrucît cele spuse de mulți idealiști subiectivi își dovedesc valabilitatea relativă în zonele cunoașterii omenești, bineînțeles în urma înlăturării absolutizărilor metafizice. Astfel afirmația că legea în sensul științific al cuvîntului este, în esență, produs al spiritului uman și își datorează existența puterii intelectuale a omului este justificată în măsura în care ea are în vedere specificul calitativ al elaborării legilor științifice de către om. Dar accentuarea momentului activ în elaborarea legilor științifice nu îndreptățește nici eliminarea momentului reflectoriu din constituirea legilor, deci al concordanței aproximative între cunoaștere și realitate, nici negarea existenței trăsăturilor legice ale realității obiective. Din acest unghi de vedere privind lucrurile, am putea afirma că materialismul a progresat de-a lungul istoriei cunoașterii în două direcții, care se condiționează reciproc. Astfel materialismul a progresat pe linia susținerii caracterului obiectiv al legilor mai întîi în domeniul naturii, apoi în domeniul socialului. În al doilea rînd, progresele realizate de cugetarea materialistă pot fi evidențiate pe linia înțelegerii mai profund dialectice a legilor. De la legitatea de fier, proprie determinismului materialist mecanicist, se ajunge la reliefarea varietății calitative a legilor atît în privința nivelelor, a gradelor lor de esențialitate, a gradelor de generalitate, și a gradului de împletire dintre factorii necesari și cei întîmplători.

În cele din urmă, și aceasta într-o firească și ascuțită luptă de opinii cu variantele predominant idealiste, s-a accentuat însemnătatea trecerii de la înțelegerea naivă a reflectării legilor în cunoaștere spre interpretarea mai complexă a elaborării legilor științifice, ca îmbinare a momentului reflectoriu cu cel constructiv.

Stadiul actual al interpretării legilor realității și cunoașterii din unghiul de vedere al concepției materialist-dialectice permite definirea legii ca o relație necesară, esențială și generală între obiectele și procesele realității, relație caracterizată printr-o constanță relativă și printr-o repetabilitate relativă în cadrul anumitor condiții.

În această definiție se relevă faptul că relațiile legice fixează numai aspectele generale care sînt necesare și esențiale și, invers, numai aspectele necesare și esențiale care sînt și generale. (Precizarea este utilă în cazul distincției dintre generalul comun și generalul esențial, făcută încă de Hegel și acceptată de unii cercetători marxiști. Există, de pildă, un nivel de necesitate propriu faptelor individuale, după cum există o generalitate a aspectelor secundare care nu pot constitui relații legice. Precizarea are de asemenea menirea de a delimita poziția marxistă de curentele pozitiviste de orientarea fenomenistă, care contestă posibilitatea descifrării esenței realului cercetat și reduce legea la relații constante de coexistență și de succesiune).

Definiția de mai sus precizează și faptul că, fiind relații între esențe sau relații esențiale, legile au o relativă stabilitate în condiții date și se caracterizează prin repetabilitate de asemenea relativă, adică pot acționa ori de cîte ori reapare ansamblul de condiții corespunzător lor.

Precizarea caracterului relativ al stabilității și al repetabilității relațiilor legice este îndreptată împotriva determinismului rigid, care concepe legile ca relații de stabilitate absolută ce se repetă identic în con-

Scanned with OKEN Scanner

diții identice. Precizarea evidențiază, la un prim nivel al analizei, caracterul dialectic complex al legilor realității. Dar, ca orice încercare de definire, și definirea legii necesită o întregire prin intermediul cercetării ceva mai ample a caracteristicilor sale dialectice.

Universalitatea legilor. Vom începe această analiză cu constatarea caracterului universal al legității. Legitatea este o trăsătură universală a realității. Așa după cum nu există fenomene acauzale, tot astfel nu există fenomene care să nu se supună legității, care să nu aibă un aspect legic. Desigur, legile se caracterizează prin diverse grade de generalitate. Din acest unghi de vedere, universalitatea legității nu se identifică cu universalitatea anumitor legi ale realității, care constă în faptul că anumite legi acționează în toate domeniile realității. La nivelul înțelegerii noastre, o astfel de universalitate posedă o serie de principii sau de relații dialectice, cum este universalitatea contradicției, a trecerii cantității în calitate, a interdependenței particularului cu generalul etc. Afirmarea universalității lor se întemeiază pe generalizarea experienței milenare a omenirii, generalizare care ne dă dreptul extinderii lor asupra mecanismelor de funcționare a întregului Univers cu o probabilitate maximă, vecină cu certitudinea.

Urmează apoi legi cu diferite grade de generalitate, în funcție de sfera de fenomene la care se referă legea respectivă. Cu cît pentru realizarea unei relații legice sînt necesare mai puține condiții, cu atît sfera ei de acțiune este mai mare și invers. Astfel un grad mai mare de generalitate îl au legile fizice și un grad mai mic de generalitate îl au legile sociale.

Dependența legilor de condiții apare și în ceea ce privește sfera lor de acțiune în devenire. O lege poate începe să acționeze atunci cînd este prezent un ansamblu de condiții: ea se modifică, în funcție de modificarea condițiilor și chiar poate să-și înceteze acțiunea. Dependența legilor de condiții, variabilitatea lor în funcție de condiții constituie un argument în sprijinul istoricității legilor. Pentru legile universale, variabilitatea legilor înseamnă manifestarea lor diferită în diferite domenii ale realității, îmbogățirea lor cu aspecte specifice formelor din ce în ce mai complexe de organizare a sistemelor materiale și a celor ideale. Pentru legile de diferite grade de generalitate, istoricitatea se referă la variația condițiilor în care acționează legea și chiar la variația esențelor între care se stabilește relația legică. Este însă neîndoielnic faptul că variabilitatea legilor este cu atît mai mică, cu cît gradul lor de esențialitate este mai mare, cu cît o lege are o sferă de cuprindere mai mare.

Varietatea calitativă a legilor. Marxismul a avut meritul de a reliefa caracterul obiectiv al legilor naturii și al societății, evidențiind prin aceasta unitatea dintre societate și natură, împotriva celor care săpau o prăpastie între cele două mari domenii ale realității. În același timp, în concepția sa dialectică asupra legilor, marxismul reliefează deopotrivă varietatea calitativă a legilor, deosebirile dintre legile naturii și legile sociale. Cea mai însemnată dintre aceste deosebiri (pe lîngă durata mai mică a legilor sociale și sfera lor mai îngustă de cuprindere sub aspect spațial) este prezența activității conștiente, a factorului subiectiv, prin care își taie drum legile sociale. Desigur, în cercetarea legilor care guvernează activitatea umană și apoi cea socială se pot distinge și legi care acționează în domeniul activității spirituale, privită într-o relativă autonomie în raport cu activitatea socială globală. Un lucru însă rămîne in-

Scanned with OKEN Scanner

discutabil la nivelul actual al investigației umanului și socialului, și anume că legile ce acționează în aceste domenii sînt concepute ca tendințe, care se realizează prin intermediul activității indivizilor sau a grupelor de indivizi. De aici decurge atitudinea diversă a claselor sociale față de acțiunea legilor sociale, clasele progresiste urmărind, în măsura în care ajung să le cunoască, să deschidă cîmp de acțiune tendințelor legice ale progresului social, iar clasele, retrograde încercînd să se opună, în ultimă analiză, tendințelor generale ale dezvoltării sociale, fixate în anumite legi principale.

După tipul relațiilor fixate, legile se pot împărți apoi în dinamice și statistice. Legile dinamice sînt legi care acționează în fiecare caz individual în parte, fixînd tocmai generalul necesar care se manifestă în toate cazurile individuale. Astfel sînt legile de mișcare a punctului material în fizica clasică, tot astfel este acțiunea legii conservării și transformării energiei. Legile statistice sînt relații esențiale, generale, proprii unui număr mare de fenomene, fiind o expresie a necesarului la nivelul fenomenelor de masă. În cazul legilor dinamice, prezența factorilor întîmplători se resimte sub forma abaterilor statistice de la desfășurarea pură a necesității. Legea statistică exprimă necesitatea fenomenelor întîmplătoare, „media" stărilor unei multitudini de fenomene, deci în cadrul ei se resimte mai puternic prezența factorilor întîmplători. Dacă raportăm legea statistică la probabilități, constatăm că realitatea și gradul de necesitate caracteristic ansamblului statistic sînt valabile ca posibilități pentru fiecare element constitutiv al ansamblului. Realitatea ansamblului reprezintă totodată, ansamblul de posibilități pentru fiecare individ, iar realizarea uneia dintre aceste posibilități semnifică deopotrivă pentru individul dat anularea tuturor celorlalte, trecerea lor în domeniul imposibilului. Astfel, apare cu putință de soluționat disputa dintre cei ce considerau că legile statistice ale mecanicii cuantice se referă numai la ansambluri statistice și cei ce afirmă că ele exprimă posibilitățile de comportare ale microobiectelor individuale. Realizarea ansamblului înseamnă implicit o prezentare a posibilităților de comportare a fiecărui element al ansamblului statistic în parte.

În ultimii ani au avut loc și continuă încă discuții aprinse cu privire la raportul dintre legile dinamice și cele statistice.

Din multitudinea de soluții oferite, ale cărei extreme constau fie în reducerea statisticului la dinamic, fie invers, se pare că și-a tăiat tot mai hotărît drum concluzia că ambele tipuri de legi exprimă aspecte ale realității, ireductibile unele la altele, că la fiecare nivel de organizare a lumii reale acționează și legi dinamice și legi statistice. Numărul crescînd al legilor statistice descoperite la toate nivelele reliefează întrepătrunderea complexă între necesar și întîmplător și ponderea mare a factorului întîmplător în toate domeniile realității.

Un alt mod fundamental de clasificare a legilor realității, semnificativ din punctul de vedere al teoriei filozofice generale, este distincția posibilă dintre legile de stare și legile de desfășurare, legile de stare punînd accentul pe stabilitatea calitativă a unor structuri în coexistență, iar legile de desfășurare punînd pe primul plan mecanismele variabilității, care pot fi de două tipuri: succesiuni de stări și mecanisme genetice. Atît legile de stare, cît și cele de desfășurare pot fi privite din unghiul de vedere al structurilor și al genezei. Progresele realizate în domeniul teoriei structurilor permit să se evidențieze faptul că abordarea structurală este po-

Scanned with OKEN Scanner

sibilă nu numai în raport cu legile de stare (numite în multe clasificări structurale sau morfologice), ci și în raport cu legile de funcționare ale unui sistem sau de schimbare a lui, căci și aici, fiind vorba de relații esențiale, constante, se poate reliefa o structură a funcționării și deseori o structură legică a apariției unui fenomen din alt fenomen. Este aici prezent încă un element, care relevă neîncetat întretăierea planului structural și al celui genetic în descifrarea determinismului real și a mecanismelor sale.

Lege și cauzalitate. Cercetarea relației dintre lege, pe de o parte, structură și geneză, pe de alta, obligă la reluarea unei probleme însemnate a determinismului global, problema relației dintre lege și cauzalitate.

Întregul pozitivism, consecvent cu concepția sa despre cauzalitate, ajunge să rupă legea de cauzalitate, considerînd-o ca expresie a succesiunii sau a coexistenței fenomenelor constante. Renunțînd la întrebarea „de ce?", pe care o consideră imposibil de soluționat, și înlocuind-o cu întrebarea „cum?", pozitivismul reduce de fapt legile la relații funcționale, condiționale. Am putea considera ca un merit sublinierea existenței unor relații necesare de coexistență sau de succesiune a fenomenelor, căci desprinderea lor îmbogățește cunoașterea umană, dezvăluind noi aspecte ale realității. Dar absolutizarea acestor relații legice și negarea totală a legilor cauzale constituie aspectul metafizic, la care se adaugă cel idealist al poziției pozitiviste. În opoziție cu acest punct de vedere, filozofii marxiști au reliefat existența legilor cauzale. Sublinierea caracterului cauzal al legilor a dus, în focul disputelor filozofice, la concluzii unilaterale, cum ar fi afirmația că toate legile au un conținut cauzal, că ele includ în sine cu necesitate cauzalitatea, că o lege care nu exprimă o relație cauzală încetează să mai fie lege și că orice încercare de a susține existența unor legi care să nu exprime relații cauzale ar fi echivalentă cu tendința pozitivistă de a înlocui relațiile cauzale cu cele funcționale.

O astfel de rezolvare a problemei nu este suficient de nuanțată și nu corespunde unei analize detaliate a faptelor. În ultimul timp se conturează mai clar concluzia că este necesar să se facă distincție între conținutul legilor și temeiul lor. Legile se întemeiază în general pe un raport cauzal, deși în conținutul lor ele cuprind nu numai relații cauzale cu caracter necesar, ci și alte tipuri de conexiuni necesare.

După cum este firesc, definiția legii în literatura filozofică marxistă nu include relația cauzală, tocmai pentru că există legi care nu exprimă în conținutul lor relații cauzale.

Fără a încerca o enumerare exhaustivă a tipurilor de legi care nu includ în conținutul lor relații cauzale, putem să menționăm relațiile necesare: a) de tipul legăturii dintre stările aceluiași obiect; b) de tipul legăturii reciproce condiționale dintre diferite obiecte, diferite fenomene sau diferite laturi ale aceluiași fenomen.

Dar sublinierea distincției dintre lege și cauzalitate în concepția materialist-dialectică are și aspectele sale relative. În primul rînd, este evident că orice legătură necesară în sistemele finite se întemeiază pe un raport cauzal și izvorăște dintr-un raport cauzal. În al doilea rînd, nu e mai puțin importantă constatarea că o lege modală pentru un anumit grup de fenomene poate fi în același timp cauzală în raport cu alte

fenomene. Între răspunsul la întrebarea „cum?“ și întrebarea „de ce?“ nu se ridică un zid de netrecut.

Iată care ni se pare a fi soluția mai apropiată de adevăr: orice lege a sistemelor finite se întemeiază pe un raport cauzal, dar nu orice lege exprimă în conținutul său un raport cauzal. De aceea este inadmisibilă atît negarea totală a conținutului cauzal al legilor (pozitivismul, condiționalismul), cît și absolutizarea acestuia.

Un loc deosebit în analiza raportului dintre cauză și lege îl ocupă legile statistice, mai cu seamă pentru împrejurarea că variantele gîndirii indeterministe au folosit existența legilor statistice ca un argument în favoarea tezei că în Univers dezordinea predomină asupra ordinii, hazardul asupra necesității.

Problema raportului dintre cauzalitate și legile statistice s-a dezbătut sub două aspecte: a) dacă există distincție din acest punct de vedere între legile dinamice și legile statistice; b) dacă există distincții calitative în cadrul legilor statistice între caracterul statistic al macrocosmosului și cel al microcosmosului.

În primul caz ni se pare că putem afirma că legile statistice cunoscute pînă acum sînt în măsură mai pronunțată modale decît legile dinamice, exprimînd mai cu seamă fie legătura necesară dintre stările unui ansamblu, fie modul de distribuție al unui colectiv. Din faptul că teoria contemporană a probabilităților nu ia în considerare cauzele comportamentului indivizilor, filozofii indeterminiști au scos concluzia falsă că teoriile statistice resping cauzalitatea și se întemeiază pe un indeterminism principial, că legea statistică este expresia unor interacțiuni absolut întîmplătoare între fenomene întîmplătoare, acauzale. În opoziție cu această interpretare, mulți cercetători în diferite ramuri ale științei și filozofiei au ajuns la concluzia că legea statistică exprimă și ea, ca orice lege, o relație necesară, stabilă și generală, care se surprinde la nivelul marilor ansambluri. Și această lege se întemeiază pe anumite relații cauzale sau exprimă incomplet anumite raporturi cauzale de masă.

În ceea ce privește deosebirea dintre legile statistice din macrocosm și cele din microcosm, această deosebire calitativă există și constă în faptul că, la realizarea statisticității în microcosm joacă un rol preponderent structura internă a microobiectelor, în timp ce la nivelul macrocosmic rolul hotărîtor revine interacțiunii dintre obiectele care alcătuiesc ansamblul.

Împotriva indeterminismului, care respinge cauzalitatea prin faptul că legile statistice nu ar avea un conținut cauzal, nu trebuie adus argumentul simplificator că orice lege fixează un raport cauzal, ci trebuie relevat caracterul necesar, general și esențial al raporturilor fixate de legile statistice și faptul că orice lege are un temei, un fundament cauzal.

Problema descoperirii temeiurilor cauzale ale legilor nu este ușoară, căci rezolvarea ei înseamnă descoperirea locului pe care îl ocupă legea respectivă într-un grup mai larg de fenomene, în cadrul cărora ea apare ca efect al altor procese. Astfel legea periodicității elementelor chimice a putut fi explicată cauzal de-abia după descoperirea structurii intime a atomului, dezvăluindu-se dependența poziției elementelor în tabloul periodic și a proprietăților lor chimice de numărul protonilor și al electronilor din interiorul elementelor chimice. Dar acest fapt nu îndreptățește concluzia idealist-subiectivistă că nu există cauzalitate, nici cea agnostică,

Scanned with OKEN Scanner

demobilizatoare, că relația cauzală nu poate fi dezvăluită. Dimpotrivă, caracterizîndu-se printr-un optimism gnoseologic, întemeiat pe rezultatele pozitive anterioare, filozofia marxistă subliniază că prin descoperirea unor legi și mai generale sau mai profunde va fi posibilă explicarea cauzală a proprietăților cunoscute de noi astăzi și a legilor conform cărora se conservă sau variază aceste proprietăți.

Desigur, încercarea de a explica în mod cauzal fenomenele are anumite limite. La infinit, relația cauzală trece în interacțiune universală. În acest sens, pe urmele lui Hegel, afirma Engels atît de convingător, că „nu putem merge mai departe de cunoașterea acestei interacțiuni, tocmai fiindcă dincolo de ea nu mai este nimic de cunoscut“[6].

Dar în acest fel se poate trece la o altă problemă, demnă de luat în considerare în teoria filozofică a legii: problema raportului dintre legile realității și legile științei, precum și cea, derivată din ea, a predicției științifice și a reușitei în activitatea umană transformatoare.

Legile realității și legile științei. Legile științifice sînt, în fond, o oglindire a raporturilor legice reale și posibile puse în evidență în colțul de univers accesibil cercetării umane. Pe de o parte, ele reprezintă o oglindire esențializată a realului, și aceasta explică caracterul aproximativ, mereu deschis, perfectibil al enunțurilor legice. Pe de alta, din oglindirea realului se pot desprinde concluzii pentru desfășurarea evenimentelor legice viitoare, privite ca tendință. Aceasta este una dintre temeliile cele mai puternice ale predicției științifice și, pe fondul ei, ale activității transformatoare umane. Prezența subiectului activ, intervenția umană, poate contribui la modificarea sferei de acțiune a anumitor legi ale realului, la o oarecare strunire a lor, mai cu seamă cînd este vorba de crearea realității artificiale. Acțiunea transformatoare a omului, sprijinită mai cu seamă pe cunoașterea legilor, destramă atît tendințele absolutizant fataliste, cît și pe cele absolutizant voluntariste. Stăpînirea legilor realității înseamnă cunoașterea și utilizarea lor prin limitarea sau lărgirea sferei lor de acțiune, prin manevrarea condițiilor încă în zona posibilului, ceea ce este valabil atît pentru relația dintre om și natură, cît și pentru relațiile instituite în interiorul societății.

9. Problema determinismului în științele contemporane ale naturii

Cercetarea categoriilor care constată și explică caracterul determinat al proceselor reale (materiale și spirituale sau rezultînd din împletirea materialului cu spiritualul) și mecanismele determinării ne permite să revenim din nou asupra teoriei determinismului global, gîndită sub două aspecte: a) ca determinism universal, căruia i se înglobează determinismele parțiale ale diferitelor nivele ale existenței și b) din unghiul de vedere al determinismelor complexe, proprii fiecărui nivel de structurare a existenței în parte.

Se poate vorbi de aceea, la nivelul actual al cercetărilor, și de un determinism global, caracteristic fiecărui nivel de organizare a existenței

[6] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 529.

Scanned with OKEN Scanner

în veşnică devenire, şi apoi de corelaţiile dintre ele, semnificative mai ales pentru nivelele superioare, înglobatoare.

Cele mai esenţiale verigi ale explicării deterministe le reprezintă nivelul fizic (incluzînd oarecum pe cel chimic), nivelul biologic şi cel al activităţii umane, în care se desprinde raportarea omului la determinismul global, cosmic şi includerea sa în determinismul social.

Determinismul în fizică. Orice cercetare a determinismului în fizică porneşte de la caracterizarea determinismului mecanic laplacean ca teorie a necesităţii absolute, a legilor de fier, a identităţii desăvîrşite dintre efect şi cauză, a explicării relaţiilor dintre obiecte şi a succesiunii stărilor printr-o liniaritate perfectă sub acţiunea unor cauze exclusiv exterioare. În evoluţia gîndirii fizice, teoria electromagnetismului a întărit ideea materialităţii relaţiei cauzale prin reliefarea acţiuniii din aproape în aproape, iar teoria restrînsă a relativităţii a reliefat dependenţa efectului de cauză şi, conform celor mai răspîndite păreri, a anteriorităţii cauzei în raport cu efectul. Dar ambele teorii rămîneau compatibile, în fond, cu tezele cauzalităţii liniare, a necesităţii în succesiune şi în repetarea fenomenelor, teze susţinute de determinismul mecanic. Ideea necesităţii absolute în desfăşurarea evenimentelor fizice a fost zdruncinată începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea de studiul fenomenelor calorice, studiu care evidenţia natura statistică a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Este adevărat că sub influenţa gîndirii predominant metafizice, din care fizica nu se smulsese încă, statisticitatea fenomenelor termodinamice a fost multă vreme interpretată ca rezultat al ignoranţei umane, deci în spiritul materialismului metafizic, continuînd să domine speranţa unei reductibilităţi a comportamentului statistic la cel dinamic.

Lovitura de graţie în interiorul fizicii o primeşte determinismul mecanic din partea fizicii microcosmosului, în primul rînd din partea creatorilor mecanicii cuantice nerelativiste. Cîteva caracteristici fundamentale ale mecanicii cuantice încă în primele decenii ale constituirii sale obligau la părăsirea modelului determinist propriu fizicii clasice.

Astfel, în mecanica cuantică nu se mai putea determina concomitent, ca în cea clasică, viteza şi poziţia obiectului în mişcare. Relaţia de nedeterminare, stabilită de Werner Heisenberg, reliefa deci limitele aplicabilităţii legilor fizicii clasice în microcosmos, natura deosebită a microobiectelor.

În esenţă, datorită naturii corpuscular-ondulatorii a microobiectelor, comportamentul acestora din urmă se deosebea calitativ de comportamentul punctelor materiale din mecanica clasică. Natura corpuscular-ondulatorie a microobiectelor era răspunzătoare, în ultimă instanţă, de comportamentul statistic al obiectelor studiate de mecanica cuantică. Cauzele statisticităţii comportamentului au fost, în general, căutate atît în structura intimă a microobiectelor, cît şi în interacţiunile de tip micro şi macro cu aparatele de experimentare.

Interpretarea esenţialmente statistică a proceselor din mecanica cuantică a însemnat respingerea determinismului rigid. Această respingere s-a făcut iniţial în numele indeterminismului absolut, teoretizat mai cu seamă de orientări filozofice extremiste care căutau sprijin pentru poziţiile lor la temelia constituenţilor materiei. Şi dacă, la începutul secolului al XX-lea, electronul, ca atom de electricitate, era declarat „aliat" al idealismului (în varianta sa spiritualistă), în deceniul al treilea al secolului

Scanned with OKEN Scanner

nostru nu puțini sînt filozofii subiectiviști care aveau să argumenteze pretinsa libertate absolută de voință, conduita absolut arbitrară a ființei umane, căutîndu-i temelia în libertatea de voință a microobiectelor, în absența oricărei determinări la nivelul microcosmosului, în absolutizarea hazardului pur. În această tentativă au găsit sprijinul parțial al teoreticienilor fizicieni, care, căutînd semnificațiile reale ale noilor descoperiri, dezvoltau unele aspecte ale dialecticii realului, rămînînd totuși în bună măsură tributari fie subiectivismului convenționalist, fie indeterminismului.

Grăitoare din acest punct de vedere poate fi evoluția interpretărilor lui Niels Bohr și Werner Heisenberg, principalii reprezentanți ai interpretării cunoscute sub denumirea de „școala de la Copenhaga". În esență, școala de la Copenhaga pleacă de la constatarea firească a faptului că noile date de experiență impun renunțarea la conceptul de cauzalitate mecanică și la determinismul clasic, impunînd deci o nouă interpretare. Este drept că anumite formulări imprecise au lăsat să se întrevadă o tendință de a identifica determinismul în general cu cel mecanic, cauzalitatea în general cu cauzalitatea mecanică. De aici, poate, și denumirea relației stabilite de Heisenberg ca „relație de nedeterminare" sau „relație de imprecizie" ori „relație de incertitudine". Prima denumire viza mai cu seamă raporturile ontice, celelalte două relația dintre procesul cunoașterii și relațiile reale.

O examinare mai atentă a pozițiilor teoretice susținute de acești doi creatori de școală relevă însă un sîmbure viabil de interpretare, și anume conștiința nevoii de a păși pe calea interpretării dialectice în mai multe direcții prin sublinierea varietății calitative a cauzalității în fizică, deci prin sublinierea deosebirilor în procesele de generare din fizica microcosmosului în raport cu cercetarea macrocosmosului. La teza diferențelor calitative ale relațiilor cauzale se adaugă apoi teza rolului important pe care îl joacă factorul întîmplător în domeniul cuantic și, de aici, cea a decalajului existent între stările potențial-posibile și cele reale. Rolul crescînd al factorilor întîmplători apărea clar mai ales prin reliefarea faptului (tipic pentru școala de la Copenhaga) că legile statistice sînt esențiale în mecanica cuantică. Toate acestea s-au concentrat într-o interpretare ce se declara indeterministă, pentru că la temelia sa era așezat comportamentul întîmplător al microobiectelor. În spirit indeterminist, legea statistică era teoretizată ca lege a întîmplătorului total, opusă determinismului (atît în explicarea localizării particulelor elementare, cît și a momentului dezintegrării atomice).

Ca o reacție la interpretările indeterministe au apărut tendințele deterministe în diverse variante, fie aceea a reînvierii determinismului tradițional în fond (L. de Broglie, J. P. Vigier, D. Bohm), fie tendința de a dezvălui aspectele complexe de determinare, de ordine, dar într-o împletire reală cu cele de hazard, de dezordine, într-un determinism statistic, cu încercarea de a teoretiza, alături de semnificațiile deterministe ale legii statistice, și pe cele ale cauzalității statistice.

Aceste interpretări din urmă insistau asupra caracterului obiectiv al statisticității fenomenelor din microcosmos și asupra esențialității comportamentului probabilist, esențialitate înțeleasă ca ireductibilitate la comportamentul dinamic (așa cum presupunea direcția deterministă tradiționalistă). Cauzele acestui comportament esențialmente statistic nu mai erau căutate, ca în fizica tradițională (cu deosebire termodinamică),

Scanned with OKEN Scanner

în interacțiunea dintre procese mai mult sau mai puțin independente între ele, ci în primul rînd în alcătuirea microobiectelor și numai după aceea în interacțiunea cu aparatele de înregistrare.

Desigur, interpretarea determinist-statistică este net superioară determinismului rigid, ea luînd în considerare și aspectele întîmplătorului. Dar ea nu oferă suficiente temeiuri pentru a identifica determinismul teoretic global cu cel statistic. Determinismul statistic constituie un aspect — este drept, foarte însemnat — al determinismului global, dar el nu elimină cu totul din existență pe cel dinamic. În corelarea dintre ele stă tocmai superioritatea modului de gîndire dialectic.

Sigur, din perspectiva zilei de astăzi se poate glumi și pe seama unei anumite incapacități a lui Max Planck de a înțelege jocul hazardului în microcosm și pe seama poziției lui A. Einstein, care nu putea nicidecum să accepte că „bunul dumnezeu dă cu zarul"; se poate de asemenea glumi pe seama gîndirii prea tradiționaliste a lui Louis de Broglie. Dar nu se poate contesta total existența unor aspecte dinamice ale realității în microcosmos, după cum nu se poate contesta elementul de necesitate, de ordine fixat în legile statistice ale lumii microcosmosului. Dealtfel, principalele progrese ale fizicii microcosmosului din ultimele decenii, cu deosebire ale fizicii particulelor elementare, relevă că la temelia lor se află rodnica idee metodologică a cauzalității și constantele ca expresie a ordinii. Este suficient să amintim că studiul notelor esențiale ale tuturor particulelor elementare este clădit pe ideea unei constanțe a masei, a energiei, a sarcinii electrice, a momentului magnetic etc., care, îmbinate, oferă imaginea unei anumite clase de particule elementare. Pe ideea lanțurilor cauzale reale se întemeiază apoi cercetările complexe, mediate, ale seriilor cauzale sau ale încrucișării seriilor cauzale, care permit ființei umane să descifreze tainele microcosmosului.

Departe de a anula ideea fundamentală de necesitate, de ordine și de cauzare, fizica microcosmosului oferă terenul unor ample teoretizări referitoare la universalitatea acestor trăsături, evident corelate cu cele ale întîmplătorului, ale dezordinii de diferite grade și nivele.

Determinismul biologic. Același drum complicat l-a avut și explicarea determinismului biologic, mai cu seamă începînd cu mijlocul secolului trecut, de cînd s-a pus în mod amplu în discuție rolul factorului întîmplător în evoluția biosferei. Și în domeniul biologiei, determinismului liniar (materialist sau spiritualist) i s-a opus indeterminismul total, pentru ca treptat să biruie imaginea mai complexă a determinismului, în care aspectele dinamice și cele statistice se întrepătrund și în care se poate vorbi de nivele proprii ale necesarului și întîmplătorului, deosebite de fizica microcosmosului, de fizică și de chimie în general.

Explicațiile deterministe sau indeterministe trebuiau să aibă în vedere fenomenul uluitor al corespondenței organismelor vii cu complexitatea condițiilor de viață, cu complexitatea mediului, lămurind, pe de o parte, stabilitatea structurilor și pe de alta variabilitatea și orientarea în ultimă instanță progresivă a mecanismelor variabilității și a stabilității.

În interpretările deterministe s-au conturat în biologie două extreme. Ectogeneza susține evoluția sub acțiunea directă a factorilor externi, în sensul că factorii de mediu provoacă, în ultimă instanță, răspunsurile riguros determinate ale organismului și că efectele fiziologice și morfologice ale acestor acțiuni sînt moștenite de urmași. În această direcție de gîndire predominant mecanicistă, se contestă sau se minimalizează contri-

Scanned with OKEN Scanner

buția factorilor interni. Lamarckismul și toate variantele neolamarkiste inclusiv cea proprie lui Lîsenko se înscriu în acest mod de interpretare.

La extrema cealaltă se află teoria autogenezei, care pune în întregime constanța trăsăturilor ereditare și variația lor pe seama unor cauze exclusiv interioare. Orientarea a fost predominant idealistă, căutînd factorii de determinare de obicei în entități nemateriale: forță vitală, entelechie, elan vital, psihoid etc. Orientarea autogenetică este, în fond, un răspuns categoric la determinismul reducționist mecanicist și urmărește în general să salveze specificul calitativ al structurilor biologice și al mecanismelor genetice prin factori nemateriali.

Împotriva extremelor („toul vine din afară", „totul vine dinăuntru") s-au așezat explicațiile dialectice mai complexe, încercările de a descifra în interacțiunea atît de variată a biosferei, inclusiv organismul ca sistem, cu mediul ambiant, mecanismele reale, care pot răspunde și de uluitoarea stabilitate a organismelor, de marea lor capacitate de diversificare și de marea lor capacitate de adaptare.

În încercările explicărilor materialist-dialectice, la loc de frunte se înscrie teoria darwinistă, care ia în considerare doi factori: natura organismului și natura condițiilor de existență, factori în care necesarul și întîmplătorul se împletesc. Astfel, pentru Darwin, punctul de plecare al diversificării biosferei îl reprezintă variațiile ereditare cu caracter individual, care sînt filtrate de acțiunea selectivă a interacțiunii organismului cu mediul. Noul apare ca rezultat al interacțiunii genotipului cu mediul (inițial întîmplător), dar se fixează în genotipul populației, fiind regizat de selecția naturală. La Darwin se vede limpede deja nevoia de a corela acțiunea factorilor întîmplători diversificatori, cu tendințele necesare ale evoluției speciilor.

Semnalarea și teoretizarea darwinistă a prezenței factorilor întîmplători în domeniul biosferei a avut ca urmare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o dezvoltare predominant indeterministă la neodarwiniști, dezvoltare care, prin unele variante, se menține chiar pînă astăzi. Opunîndu-se permanent determinismului mecanic, adepții direcției indeterministe în biologie ajung să absolutizeze rolul întîmplării pure în mai multe sensuri: a) declarînd variația ereditară, individuală, mutația ereditară, ca rezultat al unor inexactități pur întîmplătoare de transmitere a structurilor ereditare, b) considerînd că aceste mutații, odată fixate, produc efecte absolut întîmplătoare în raport cu necesitățile organismelor, deci în sensul că nu sînt de loc corespunzătoare (ci dimpotrivă) nevoilor de adaptare la mediu și de perfecționare a acestei adaptări. Uneori, ca în cazul lui Bergson, teoria evoluției creatoare de permanentă noutate este corelată cu rolul factorului întîmplător astfel înțeles, ceea ce contribuie la absolutizarea iraționalului existenței în general.

Modul metafizic de gîndire în multe interpretări contemporane asupra evoluției biologice constă mai cu seamă în legarea fenomenelor absolut întîmplătoare de altele absolut necesare. Astfel, de pildă, mutațiile sînt socotite absolut întîmplătoare, iar reproducerea erorilor din structurile ereditare expresie, la rîndul său, a unei necesități de fier. Tot ca o necesitate de fier ar acționa în cele din urmă și sita selecției. Deci, pe de o parte, pura întîmplare și, pe de alta, necesitatea de fier, în conservarea și reproducerea acestui cod.

Scanned with OKEN Scanner

Dar determinismul complex, elastic își taie drum tot mai clar în interpretările contemporane, dezvăluind corelațiile complexe dintre factorii interni și cei externi, dintre aspectele întîmplătoare și cele necesare. Pe de o parte, în prelungirea ideilor darwiniste, la nivelul studiului contemporan al structurilor genetice și al mecanismelor variabilității se evidențiază însemnătatea stabilității mecanismelor de transmitere a însușirilor ereditare ca un progres deosebit al structurilor biologice, progres care trebuie și poate fi explicat printr-o înlănțuire complexă, dar, în ultimă instanță, determinată, a proceselor chimice în condițiile structurilor vii. E un exemplu concludent de cauzalitate structurală, în care sistemul pune permanent pecetea asupra comportării elementelor sale. Pe acest fond de stabilitate se cercetează apoi cauzele variabilității ereditare, descifrîndu-se iarăși, pe cît posibil, aspectele de constanță.

Variațiile ereditare individuale nu pot fi socotite ca expresie a hazardului pur. Mutațiile spontane (deci cele care apar în condiții naturale, neprovocate de om) sînt rezultatul unei interacțiuni complexe de factori interni și externi, de care depinde atît specificitatea, cît și frecvența lor: produși elaborați de celulă în cursul metabolismului, substanțe chimice pătrunse din afară, temperatură, *p*H și alți factori cu acțiune metagenă. În această întrețesere de factori se pot ivi, evident, mutații singulare (deci cu o probabilitate evasinulă), dar și mutații de diferite frecvențe care pot demonstra o anumită constanță a complexului de cauze ce le-a generat.

Mutațiile nu sînt rezultatul exclusiv al unor inexactități întîmplătoare ale codului ereditar, erori care în zdrobitoarea lor majoritate sînt absolut nocive organismului. Mutațiile induse (obținute în laborator) sînt de multe ori specifice, în sensul că se poate stabili o corelație specifică între anumiți factori mutageni și anumite efecte produse în molecula ADN. Deci din nou constatăm că, împotriva absolutizării întîmplătorului pur ca sursă a mutațiilor, știința descoperă mecanisme mai complexe de îmbinare a cauzelor constante specifice cu cele variabile, ceea ce explică frecvența diferită a acestora, dincolo de faptul că se poate vorbi de o relativă autonomie a mutațiilor în cazul în care mediul nu suferă schimbări sensibile.

Împotriva absolutizării unei fundamentale necorespondențe dintre mutații și consecințele lor pentru organism, constatăm totuși prezența unor mecanisme complexe elaborate de biosferă în vederea reținerii și a dezvoltării mutațiilor care corespund necesităților sistemului. Mecanismele complexe ale selecției, care acționează ca rezultat al interacțiunii genotipului cu mediul, asigură în cele din urmă menținerea acelor aspecte noi ce corespund în mai mare măsură caracteristicilor sistemului și perfecționării lui.

Desigur, nu se pot ignora studiile închinate aspectelor biologico-cibernetice ale mecanismelor ereditare, chiar dacă ele se află la început de drum. Aceste mecanisme pot fi puse în evidență la nivelul populației, unde schimbările evolutive depind de schimbul de informație între o anumită populație și mediul său, alcătuit din populațiile altor specii și de sistemul de factori fizici în mijlocul căruia se desfășoară evoluția populației examinate. Selecția naturală apare atunci ca un mecanism, prin care procesul evolutiv al populației date este reglat pe baza informației emise de populația respectivă (ca mesaj rezultînd din lupta pentru existență a indivizilor populației date). Circuitul cibernetic, ca struc-

Scanned with OKEN Scanner

tură autoreglatoare, depășește deci individul și populația pentru a îngloba mediul, fenotipul și genotipul. În opoziție cu teza evoluției predeterminate de combinări ale componentelor ADN-ului, a triumfat teza evoluției bazate pe interacțiunea cu mediul, care pune în fond problemele cărora trebuie să le furnizeze răspunsuri variațiile endogene. Și, bineînțeles, aceasta împotriva punctului de vedere preformist, care concepe evoluția ca o desfășurare a unei predestinări eterne, ale cărei lacune și defecte rămîn expresia hazardului absolut.

Discutînd determinismul în biologie, nu poate fi neglijată problema finalității și a mecanismelor ei. Existența unei corespondențe între alcătuirea sistemelor și modul lor de funcționare este evidențiată, în general, în teoria structurilor. Această corespondență dobîndește în condițiile organismelor vii particularități specifice, superioare, de pildă, celor chimice. Mai mult decît atît, în biosferă se poate evidenția un progres al mecanismelor autoreglatoare selective de corespondență pe măsură ce organismele urcă pe scara complexității, întrucît mecanismele de adaptare permit acestora o superioară explorare și exploatare a mediului. Finalitatea în interpretarea contemporană, materialist-dialectică, apare ca o însușire fundamentală începînd cu structurile vii, ca rezultat al interacțiunilor complexe, în care locul central îl ocupă echilibrarea prin autoreglare, în primul rînd cea generală a organismului ca sistem și apoi cea realizată prin organe diferențiate de reglare, ca sistemul hormonal și, în fine, cel nervos, atunci cînd acestea apar în evoluția biologică.

Pe fondul structurilor inițiale, se înveșe treptat comportamentul instinctual la diverse nivele ierarhice, luînd forma unei „logici" a organelor sau a instrumentelor organice programate ereditar. Apoi din el se constituie o „logică" a acțiunilor neprogramate ereditar și o logică a instrumentelor fabricate, deci o finalitate a acțiunilor psihice umane și a celor social-globale. J. Piaget, în lucrarea *Structuralismul* dezvoltă ideea comportamentului simfonic al grupelor de gene, răspunzătoare în bloc de o particularitate sau alta a organismului viu.

Se poate aminti că în ultimul timp începe să se răspîndească tendința de a da o interpretare mai largă finalității, ca acea tendință a unui sistem de a evolua în direcția stării sale celei mai probabile. Orientarea se dovedește rezultat de ansamblu și nu ceva predeterminat — propus ca direcție de acțiune. Finalitatea astfel concepută este compatibilă cu cauzalitatea, întrucît ea se referă la rezultatul orientat al interacțiunii cauzelor externe și ale celor interne ale unui sistem, prin selecția posibilității celei mai probabile din mulțimea de posibilități date. În acest caz, finalitatea biologică și cea umană apar drept cazuri particulare ale unei finalități generale astfel înțelese.

10. Determinismul socio-uman și libertatea

Progresele filozofiei marxiste contemporane se caracterizează — printre altele — și prin dezvoltarea pozițiilor cuprinse în lucrările clasice, în funcție de evoluția cunoașterii în toate ipostazele sale (științifice, artistice, filozofice) și în funcție de dezvoltarea propriu-zisă a realului.

Un exemplu grăitor al acestei dezvoltări, spectacular prin consecințele atitudinale și practic-transformatoare, îl constituie teoria determinismului

și a libertății, atît în cadrul general socio-uman, cît și, mai cu seamă, în contextul realității socialiste.

Abordarea contemporană — sub influența progreselor teoriei sistemelor, a teoriei probabiliste și statistice pe de o parte, a noilor achiziții în științele socio-umane, mai cu seamă în teoria acțiunii sociale, pe de altă parte — a permis un spor de adîncire și de nuanțare atît în înțelegerea realităților, cît și a aspectelor posibile.

Din această multitudine de aspecte, care ar merita o mai amplă analiză, ne propunem, în cele ce urmează, să atragem atenția: 1) asupra relației dintre problematica teoriei sistemelor și a teoriei determinismului socio-uman; 2) asupra problematicii libertății socio-umane în lumina primei interrelații; pentru a încheia cu 3) o sinteză a aspectelor ce decurg din primele două abordări, în lumina ideilor de creativitate și responsabilitate.

*
* *

Dar, mai întîi, două precizări terminologice.

a) În literatura marxistă contemporană, problematica libertății este corelată din ce în ce mai insistent nu pur și simplu cu necesitatea, ci cu determinismul, evidențiindu-se importanța crescîndă acordată de gîndirea contemporană împletirii necesarului cu întîmplătorul, mai cu seamă în varianta probabilistă, statistică, dominantă pentru înțelegerea fenomenelor socio-umane și aceasta, în așa măsură, încît nu numai că s-a extins mult termenul de determinism statistic, dar s-a încetățenit și s-a lărgit utilizarea conceptului de cauzalitate statistică.

b) În același context de nuanțare se înfățișează și relația dintre colectivitate și individ, dintre societate și individ, ceea ce presupune de asemenea, pentru terminologia marxistă contemporană, lărgirea cîmpului social și al celui individual, specific, pe care denumirea de determinism prin nevoia de a diferenția mai clar specificul calitativ al determinismului social și al celui individual, specific, pe care denumirea de determinism social uneori îl implica, dar de cele mai multe ori îl masca.

Determinismul socio-uman și teoria sistemelor. În realizarea sintetică a corelației dintre teoria determinismului socio-uman și teoria sistemelor, se poate pune în evidență abordarea globală a determinismului socio-uman, deci explicarea caracterului determinat și a mecanismelor determinării din unghiul de vedere al societății ca sistem, atît sub aspectul autonomiei sale relative, cît și sub aspectul dependenței de natură, înțeleasă în două sensuri: — ca sistem mai cuprinzător, în care sistemul social se integrează ca parte, precum și ca ceea ce este interiorizat în calitate de componentă biologică a ființei umane, ca zestre ereditară, ca răsunet instinctual, ca zone ale inconștientului, pe care se grefează — în ultimă analiză — tot ce reprezintă factorii specifici ai determinismului socio-uman, în primul rînd ai esenței umane în evoluția sa dezirabilă, ca forță de creație și autocreație.

În relativa sa autonomie, determinismul social-global poate fi și este interpretat ca interrelație dintre nivele, începînd cu factorii decisivi economici, trecînd prin relațiile și instituțiile suprastructurale cu determinismul normativ specific, pînă la componentele spirituale ale intercondiționării umane. În acest context, folosea Gramsci cu îndreptățire termenul de bloc istoric, iar Althusser — conceptul de supradetermi-

Scanned with OKEN Scanner

nare sistemică și cel de cauzalitate structurală. Chiar dacă în elementele sale de autocritică Althusser s-a dezis de conceptul de cauzalitate structurală, pentru originarea sa spinozistă, preferînd pe cel de cauzalitate dialectică, cred că această revenire nu este în favoarea nuanțării determinismului marxist. Caracterul dialectic al relației cauzale este complex, el nu se reduce la ideea întrepătrunderii între generare și structură, or precizarea acestui aspect nou chiar în termenul de cauzalitate structurală (aspect care, pe bună dreptate, a stîrnit entuziasmul teoretic al lui Jean Piaget) unește clar generarea, producerea, cu structura, mai general cu organizarea, relevînd faptul că procesul generării e structurat, iar interacțiunile în sistem sînt ele însele producătoare de efecte. Importantă este aici pentru dezvoltarea determinismului socio-uman contemporan ideea acțiunii reciproce, a cauzării reciproce, aspect pe care încă Hegel îl reliefa ca fiind punctul culminant al generării, cel al schimbărilor reciproce provocate în coexistență, cînd fiecare element în relație acționează și suferă acțiunea.

Determinismul social global este privit în al doilea rînd — în marxismul contemporan — ca rezultantă a determinismelor parțiale, de grup (de clasă, naționale, religioase etc.), a celor individuale, exprimînd situația obiectivă, precum și interesele de grup sau cele individuale, oglindind mai mult sau mai puțin adecvat starea de fapte. De aici și subliniera realității determinismelor parțiale și a confruntării lor, prioritar antagoniste în societățile bazate pe exploatare și prioritar neantagoniste în orînduirile lipsite de exploatare. Și în acest sens, se poate invoca — ca punct de sprijin — paralelogramul forțelor, sugerat de Engels, în primul rînd ca un paralelogram al determinismelor efective, în care se originează — în esență — acțiunea grupurilor sau a indivizilor într-un anumit sens sau în altul, potrivit logicii interioare a poziției căreia îi aparțin, sau pe care se situează și care își pune deseori semnificativ amprenta constrîngătoare asupra comportamentului grupal sau individual.

Corelînd parțialitatea determinismelor pe nivele și pe grupe, poate fi apoi luată în considerare împletirea aspectelor materiale cu cele spirituale în devenirea socială. În contextul determinărilor complexe, aici este vorba de pecetea pe care o pun diferențiat asupra indivizilor și a grupurilor sociale factorii materiali și cei spirituali (cognitivi, afectivi, voliționali) obiectivați în producția materială, în relații și norme suprastructurale, în creația spirituală, în climatul social spiritual din trecut și din coexistență.

Este vorba în fond de presiunea exercitată nu numai de specificul obiectivității factorilor materiali în societate, care implică neapărat o componentă spirituală conștientă, ci de aspectele obiective ale normelor sociale și ale factorilor spirituali, aspecte devenite componente ale determinismului global, contribuind esențial la generarea sau influențarea mentalităților, stărilor de spirit, atitudinilor și acțiunilor transformatoare pe toate planurile realității socio-umane. Este tocmai ceea ce ontologia socială marxistă contemporană pune în evidență insistent, valorificînd pe alt plan ideea hegeliană a obiectivității conștiinței sociale și pe aceea a obiectivității reciproce a conștiințelor individuale. De aici, în mod firesc, apare accentul pus pe determinismul complex astfel înțeles, în interpretarea marxistă a acțiunii sociale, atît în ipostaza sa materială, cît și în ipostaza sa ideală, și mai cu seamă a rezultatelor eficiente, provenind din ambele zone.

Scanned with OKEN Scanner

În raport cu determinismul socio-uman global — se poate diferenția apoi complexitatea relațiilor provenind din subiectivizarea (interiorizarea) obiectivului și din obiectivarea (exteriorizarea) subiectivului, deci din trecerile reciproce complexe între factorii sociali obiectivi și cei subiectivi în sens de conștientizare și în sens de realizare, de manifestare a conștiinței sociale și individuale.

Se mai poate aminti, în treacăt, distincția planurilor pe care se realizează determinismul socio-uman complex: planul relației dintre societate și natură, planul relațiilor intergrupale și planul activității individuale, fiecare constituind o componentă specifică importantă.

În cele din urmă, abordarea determinismului socio-uman global se pune în raport cu tipurile de determinism ce s-au succedat progresiv în istoria umanității, evidențiind în ultimă instanță creșterea ponderii factorului conștient, cognitiv, valorizator, prin implicarea sa în acțiuni practice, precum și creșterea complexității relațiilor dintre necesitate și întîmplare, obiectiv și subiectiv, spontan și conștient.

Determinism și libertate. Implicarea factorului subiectiv, ca factor spiritual, ideal, conștient, cu aspecte de cunoaștere, angajare afectivă (trăire), opțiune, decizie și ca factor transformator la toate nivelele structurii socio-umane în cadrul determinismului, permite și impune — nu în ultimul rînd — corelarea determinismului socio-uman cu libertatea: a) în sensul delimitării lor și b) în sensul presupunerilor reciproce, a acțiunilor lor complementare.

Abordînd primul aspect, cel al delimitărilor, libertatea apare ca opoziție față de determinism, așa cum este opusă lipsa de constrîngere față de constrîngere, lipsa de limitare față de limitare. Libertatea ca posibilitate și realitate a alegerii, a opțiunii, a deciziei, a realizării unei năzuințe proprii, în raport cu zonele de necesitate (obligativitate), imposibilitate (interdicție), deci în raport cu limitele, cu îngrădirile provenind din contextul natural și social, se întregește cu posibilitatea și realitatea creației de autentică noutate în toate domeniile existenței umane.

În același timp, libertatea socio-umană apare ca element component firesc al determinismului socio-uman, căci prin obiectivarea alegerii, a opțiunilor, prin includerea factorului creator de nou, pe plan cognitiv și practic atitudinal, acțiunile umane, izvorînd din cadrul libertății, se înscriu ca elemente ale determinismului real, semnificative în coexistență, dar mai cu seamă în succesiune.

Concepută ca proces socio-individual și ca produs, ca rezultat, eliberarea și libertatea pot fi disociate — în primul rînd — pe etape, pe elemente ale procesului și ale produsului.

În sensul cel mai complex, prin libertate — în marxism — se înțelege acțiunea umană eficientă, clădită pe cunoașterea adecvată a realului și a posibilului, precum și pe valorizarea corespunzătoare.

Dar, în această caracterizare, pot interveni detalieri de etape, de elemente, detalieri, în sprijinul cărora vin progresele realizate de studiul acțiunii sociale, cu deosebire de praxiologie.

Astfel, se poate vorbi despre o primă etapă a libertății, cea realizată prin cunoaștere, căci un om care cunoaște este mai liber decît cel dominat de ignoranță (ne-cunoaștere) sau de falsă cunoaștere (de prejudecăți). Cunoașterea poate fi și trebuie să fie înțeleasă în sens larg de adecvare la real, dar totodată și în sens de mișcare în zona posibilului. În acest context, progresul științei și al filosofiei științifice înseamnă deschiderea

Scanned with OKEN Scanner

din ce în ce mai largă nu numai spre explicarea complexă, nuanțată a realului, ci și spre predicția posibililor viitori. În acest cadru al cunoașterii, progresul întru libertate constă în recunoașterea rolului crescînd al determinismului statistic, al cauzalității statistice, al prezenței factorului întîmplător în împletire cu necesarul și deci conștientizarea capacității de implicare într-un evantai de posibilități. Cunoașterea implică deci și dezvoltarea în predicție. Totodată la nivelul cunoașterii și al autocunoașterii apare nu numai problema parțialității acesteia, ci și împletirea dintre adecvare și eroare, prezentă în orice proces de cunoaștere individuală și colectivă, de aici corelația dintre posibilitățile obiective și cele subiective, de aici nevoia de a acționa în zone de cunoaștere incertă, cu elemente de risc și, deci, cu forța de a întîmpina eșecuri.

Chiar la acest nivel, conștientizarea gradelor de dependență și a complexității dependențelor, care vin din afara noastră și din noi, dovedește un spor al forței omului și a societății, în dublu sens: al forței de a stăpîni prin cunoaștere și al forței de a înțelege limitele, istoricește condiționate, ale fiecăreia din acțiunile cognitive întreprinse.

Or, acest aspect permite apoi evidențierea unei a doua etape a procesului libertății: valorizarea, evaluarea situației reale și a celei posibile în vederea fixării scopurilor și mijloacelor — alegere transformată în decizie.

Aici intervine o restrîngere a cîmpului libertății, dar totodată o adîncire a lui, căci cel ce valorizează mai adecvat și alege mai adecvat, este mai liber decît cel ce valorizează mai puțin adecvat, aproximativ pe baza aceluiași bagaj cognitiv.

În procesul alegerii care e o manifestare clară a prezenței libertății, se evidențiază — în cadrul teoriei acțiunii sociale — momentul de maximă importanță al deciziei, faza finală a alegerii, granița dincolo de care urmează traducerea în fapt.

A treia etapă este cea a obiectivării scopurilor și mijloacelor propuse, alese colectiv sau individual. Și în această acțiune transformatoare de factori materiali sau spirituali (termenul complex de acțiune incluzînd transformările materiale și cele spirituale), sînt grade de reușită, de unde rezultă și mai clar iarăși restrîngerea cîmpului libertății, dar și adîncirea lui.

În toate etapele, deci, libertatea apare ca produs parțial, constituind elemente (părți) ale temeliei pentru trecerea la etapa următoare. Opoziția la constrîngere (depășirea constrîngerii) prin cunoaștere, prin posibilitatea alegerii, a opțiunii și prin creația de nou exprimă libertatea în două moduri. Sub primul aspect, cunoașterea determinismului real și forța provenind din acționare în cunoștință de cauză atenuează nota de impunere, de obligativitate, de constrîngere efectiv existentă. Sub al doilea aspect, mișcarea în interiorul diverșilor viitori posibili oferă opțiunea în anumite limite date, în care se implică agentul cu forța de a crea noul în toate domeniile.

Din această primă analiză a conceptului de libertate, rezultă clar: a) posibilitatea și realitatea libertății, b) caracterul parțial, incomplet al libertății, datorită caracterului parțial incomplet al cunoașterii, al alegerii variantei de acțiune și al transformării în real, datorită împletirii adecvării cu eroarea.

Pe lîngă etapele procesului de eliberare și ale rezultatului acestuia, libertatea efectivă, se poate vorbi simetric despre nivele, grade, planuri

Scanned with OKEN Scanner

și tipuri de libertate, așa cum se cercetează nivele, grade, planuri și tipuri de determinism socio-uman.

Astfel se poate diferenția libertatea economică, politică, juridică, morală, libertatea ca stare de spirit favorabilă creației, favorabilă realizării complexe a personalității umane. În acest caz, libertatea apare ca mișcare în interiorul limitelor impuse de legile naturale și sociale, corelate cu normele de conduită socială prescrise în domeniul politic, juridic, moral și cu constrîngerile spirituale, provenind din climatul spiritual dominant, din ideologia dominantă în primul rînd.

Aici, așa cum arată studiile complexe închinate acțiunii umane, libertatea se înscrie între limitele necesarului real, incluzînd obligativitatea normelor și ale imposibilului existențial, incluzînd interdicția normată, deci în cadrul posibilului existențial și al celor permise sub aspect normativ.

Totodată libertatea globală, rezultînd din interdependența nivelelor (așa cum am văzut și în cadrul determinismului), poate fi, la rîndul ei, cercetată și înțeleasă diferențiat pe: grupe sociale (clase, națiuni, comunități religioase etc.), între grupe și individ. În acest sens, putem face distincția dintre gradul diferit de libertate al grupelor sociale, în primul rînd al exploatatorilor și al exploataților, atît în coexistență, cît și în succesiunea orînduirilor.

În al treilea rînd se pot pune firesc în discuție și planurile, pe care se realizează libertatea socio-umană: planul relației societate-natură, planul relațiilor intergrupale și planul raportului dintre individ și colectivitate.

Toate aceste etape, nivele, grade, planuri, precum și globalitatea libertății sînt supuse istoricității progresive, constînd în lărgirea și adîncirea libertății în trecerea de la o orînduire socială la alta superioară.

Urmărind progresul libertății globale, ca interacțiune a aspectelor pe nivele, pe primul plan este firesc să se așeze eliberarea de servituțile materiale biologico-economice, și apoi, pe fondul lor, să se dezvăluie creșterea în importanță a libertăților politico-morale, afirmarea prioritară chiar a politicului pentru dezvoltarea personalității colective și individuale. Pe măsură ce politicul impregnează și controlează mai clar celelalte zone ale sistemului social, libertatea politică, componentă a determinismului politic, capătă o pondere din ce în ce mai mare, căci aici este concentrat momentul sau aspectul decizional cheie, care se răsfrînge asupra destinului colectiv, mult mai accentuat decît în alte domenii ale sistemului social.

Pe măsura dezvoltării sociale și generalizarea relațiilor socialiste, treptat pe primul plan vor trece valorile morale ale umanismul marxist, înțelese ca răspundere liberă și libertate responsabilă.

Vorbind despre tipurile de libertate (implicate în tipurile de determinism socio-uman), evidențierea progresului de fond trebuie să se facă în funcție de un anumit criteriu fundamental: acest criteriu fiind cel al perfecționării condițiilor de muncă și de viață, al asigurării posibilităților de manifestare pentru forțele creatoare în toate domeniile, al realizării tot mai complexe a personalității individuale și colective în lumina omenescului dezirabil.

Cum toate aspectele se împletesc în societate în variate chipuri, magistrala progresului (implicînd momente sau etape de regres în toate

domeniile) evidențiază deschiderile spre perfecționare existente în planurile esențiale.

Atrocitățile, violențele, crimele îndreptate împotriva colectivităților umane, împotriva individului uman, accentuarea limitărilor libertății în diferite etape istorice reprezintă un aspect secundar (deși foarte dureros resimțit în fiecare etapă) față de zonele de deschidere spre omenescul dezirabil, zone care se dovedesc perfectibile într-o largă perspectivă istorică.

În lumina învățămintelor istoriei, se impune clar concluzia că libertatea ca produs global și ca element a fost și a trebuit să fie în fiecare etapă cucerită, într-un sens care s-a dovedit în cele din urmă favorabil progresului colectiv și individual și pentru manifestarea cît mai complexă a personalității umane.

Pe magistratele progresului, s-au impus în cele din urmă nevoile și interesele colectivităților și s-au dovedit viabile în perspectivă istorică îndelungată tocmai acțiunile care au reprezentat realizarea opțiunilor pentru idealurile de egalitate și echitate crescîndă generală.

Dar, aici apare interrelația dintre determinism și libertate, sub cele două aspecte: de presupunere și de opunere, de implicare și de opoziție. Relația este evident contradictorie între determinismul acceptat și cel refuzat, prin implicarea conștientă a individului și a colectivității în modificarea determinismului social existent, în realizarea unei autonomii superioare a omenescului.

Iată cum, determinismul socio-uman și libertatea se exclud și se presupun într-o unitate contradictorie: unul fără celălalt nu există, așa cum nu există constrîngerea, determinarea absolută univocă și nici opțiunea sau acțiunea nelimitată, nedeterminată de nimic din afară sau din interiorul ființei umane. Pot fi puse în evidență însă oscilații de accentuare a factorilor constrîngători și a celor de manifestare a interiorității ca independență și inițiativă. În această oscilație, fără îndoială, se poate vorbi de un progres al determinismului socio-uman, pe linia perfecționării normelor de conviețuire, de o creștere a zonelor de libertate socială și individuală ca întindere și adîncime, în decursul existenței omenirii, se poate vorbi de procesul eliberării pe diferite planuri și în ansamblu.

Este însă de semnalat că natura contradictorie a progresului pune într-o lumină adecvată și complicarea interdependențelor. Cresc deci gradele de libertate, dar cresc și gradele de dependență, apărînd noi forme de dependență și acestea solicitînd, la rîndul lor, căutarea unor noi forme de independență relativă. Un prim aspect îl constituie lărgirea și adîncirea cunoașterii omenești, care înseamnă o confruntare tot mai largă cu zona necesității și a întîmplării. Studiind realitatea exterioară și cea interioară, omul devine mai conștient de o multitudine de dependențe individuale, interindividuale, colective.

Prin simpla sa existență, omul participă la condiționarea și generarea de situații, fie în mod inconștient, involuntar, fie în mod conștient, voluntar. Progresul social aduce cu sine complicarea crescîndă a relației necesar-întîmplător, obiectiv-subiectiv, spontan-conștient, înțelegerea faptului că fiecare individ sau fiecare colectivitate se implică în sistem, cu propria conștiință și voință (de diferite nivele de adecvare), constituind factori de reciprocă influențare, deci izvoare de aspecte întîmplătoare sau necesare și de modificare a relației necesar-întîmplător, difer-

Scanned with OKEN Scanner

rențiate după forța de înrîurire pe care acești factori o au asupra sistemului social integral.

Conștiința independenței, a nonconstrîngerii progresive este dublată de conștiința dependențelor sporite ale individului și ale colectivităților de determinismul global. Fiecare tip de organizare socio-umană, fiecare etapă își are — de aceea — propriile probleme de libertate, propriile probleme de determinare pe fondul progresului general. Desigur, în cursul istoriei omenirii, toate aspectele se accentuează și ca întindere și ca adîncime, atît conștiința complexității crescînde a determinismului real, cît și cea a forței crescînde de acțiune. Dar interesant e că se accentuează și conștiința limitărilor în două sensuri: în zona prezenței hazardului și în zona necesității, a obligativității, prin cunoașterea mai adecvată și a limitelor și a forței de acțiune. Mai puternică se dovedește ca magistrală a existenței sociale tendința de îmbunătățire, de ușurare a condițiilor materiale de viață, precum și efortul social dezirabil de perfecționare morală a colectivității și a individului, pe fondul unei echități crescînde a relațiilor interumane și a relațiilor dintre om și natură.

Progresul socio-uman presupune creșterea gradelor de libertate, iar creșterea libertății în lărgime și adîncime înseamnă — la rîndul ei — surse de accelerare a progresului social-global. Nu întîmplător progresul social este apreciat astăzi tot mai frecvent în termenii determinismului complex și ai libertății complexe, corelate cu răspunderea și responsabilitatea opțiunilor pentru idealurile de egalitate și de echitate crescîndă generală. Astfel, libertatea este încununată de corelarea ei cu responsabilitatea.

Cercetarea mai amplă a acțiunii umane în toate ipostazele sale face necesară distincția între factorii determinismului socio-natural și cei ce țin de organizarea relațiilor interumane prin intermediul normelor politice, juridice, morale, în privința răspunsurilor umane, în sensul că problema răspunderii angajează omul în relațiile sale interumane, și numai indirect în relațiile sale cu natura.

Din cîmpul mai larg al determinismului uman și al libertății umane, dezbaterea răspunderii și a responsabilității vizează intercondiționarea umană, sub aspectul influențelor reciproce exercitate de oameni în conviețuirea lor, precum și sub aspectul acțiunilor lor asupra generațiilor viitorului.

Raportul cu natura, în cazul acesta, devine în fond un aspect al relațiilor interumane. Omul, societatea se preocupă de conservarea sau transformarea rațională a naturii, din punctul de vedere al echilibrului social și al avantajelor ce decurg de aici pentru dezvoltarea armonioasă a societății pe viitor. Relațiile de colaborare și de sprijin reciproc, pe care le urmărește în tipurile contemporane de superioară raționalitate a exploatării mediului ambiant, sînt în fond relații în care omul se străduiește ca, aducînd daune minime naturii și folosind propriile ei mecanisme de regenerare, să obțină optimumul din ce poate obține sub aspect substanțial-energetic. Deci răspunderea relațiilor om-natură este în cele din urmă tot o răspundere socială.

În zona socialului propriu-zis, răspunderea reciprocă apare conturată ca întrepătrundere între determinism și libertate.

Libertate, responsabilitate, creativitate. Reluînd încă o dată simetric cele spuse anterior despre determinism și libertate, sub aspectul nivelelor, gradelor, planurilor și tipurilor în contextul progresului socio-uman,

Scanned with OKEN Scanner

putem din nou reliefa aceleași componente ale răspunderii colective și individuale, interpretate ca cerințe ale societății, ale diverselor grupe sociale, ale indivizilor în raporturi reciproce — pe de o parte, ca obligații și interdicții fixate în norme și legi sociale: economice, politice, morale etc. de către membrii diferitelor orînduiri, ale diferitelor grupe sociale etc.

Răspunderea are în acest caz două aspecte, ea reprezentînd coercitiv datoria individului sau a colectivului de a îndeplini cerințele sociale și datoria de a suporta consecințele sociale ale neîndeplinirii acestora.

Cerințele se justifică diferențiat, ținînd seama de posibilitățile omului normal constituit de a le face față, și în acest caz intră în discuție un temei interior al răspunderii, acela al responsabilității. Aspectul interior vizează pe de o parte posibilitățile individului uman sau ale colectivității de a îndeplini anumite cerințe sociale (căci altfel nu poate fi tras la răspundere), dar mai cu seamă vizează interiorizarea cerințelor și acceptarea lor, deci asimilarea cerințelor și transformarea lor în imbold al acțiunii proprii.

Este o variantă a corelației dintre libertatea umană colectivă și individuală și determinismul uman colectiv și individual, variantă, al cărei mecanism este de cea mai mare importanță pentru înțelegerea progresului în domeniul libertății, prin modificarea tipurilor de determinism. Aici intervine aspectul de responsabilitate, de curaj și de demnitate, în opoziție cu conformismul, teama și umilința, responsabilitate, curaj și demnitate care elaborează o nouă scară valorică a răspunsurilor individului și colectivului, în numele unor forme superioare de determinism și de libertate.

Și iată cum, libertatea nu înseamnă numai înțelegerea și acțiunea conform determinismului realizat (o știa bine încă Hegel cînd diferența între necesar, real și rațional), ci înseamnă capacitate și forță de a crea aspecte sociale noi sub raport cognitiv, prospectiv, sub raportul producerii de valori materiale și spirituale, sub aspectul înnoirilor relațiilor interumane, pe fondul permanențelor structurii umane în general.

Și dacă este adevărat că fără factorul întîmplător nu ar fi existat istorie, este cu atît mai adevărat că fără libertate înțeleasă ca forță, capacitate de creare a noului în cunoaștere și atitudine, nu ar exista istoria ca progres social. Aici creația se implică mai întîi ca element în determinismul socio-uman și, în funcție de temelia existențială poate să-și taie drum necesar, cu semnificații sociale, poate să rămînă cu pondere mică informațională și atitudinală, sau poate să moară. Șanse maxime are creația social-politică mai ales atunci cînd ea ajunge să exprime un interes mai larg social. Astfel, un aspect important al libertății îl constituie lupta revoluționară și eroismul celor ce se sacrifică pentru o cauză înaltă. Fără selecția inițiativei spiritului revoluționar în sensul extinderii și adîncirii principiilor de echitate, nu ar fi fost posibil un progres al esenței umane dezirabile. Iată de ce libertatea socio-umană, ca mișcare între obligativitatea și interdicția anumitor norme de conduită, de organizare socială, a însemnat întotdeauna ca proces și depășire prin protest a normelor existente, contribuind la realizarea unui nou tip de determinism socio-uman.

Aici este clară corelația cu activitatea creatoare, privită din unghiul de vedere al nevoilor și al intereselor individuale, de grup și al celor general sociale. Activitatea creatoare, într-un fel componentă a determi-

Scanned with OKEN Scanner

nismului socio-uman, ca manifestare a esenței umane, aduce cu sine o permanentă modificare a configurației determinismului socio-uman global.

În corelație cu responsabilitatea (ca interiorizare a răspunderilor formulate de societate sau ca autoformulare de noi răspunderi superioare) se poate discuta realitatea libertății și trăirea, sentimentul libertății.

S-ar părea că disocierea este de prisos, întrucît realitatea libertății presupune prezența activă a conștiinței umane pe etape: cognitivă, volițională, transformatoare. Și totuși, problema se pune, căci istoria omenirii arată că între libertatea efectivă și sentimentul libertății pot interveni relații complexe, de la neconcordanță extremă la concordanță maximă.

Existența unor drepturi globale sau pe sectoare poate uneori să nu fie conștientizată clar, decît atunci cînd aceste libertăți (drepturi) se transformă în interdicții sau obligații, deci cînd dispar total sau parțial în sistemul dat de referință. Instituirea constrîngerii face retrospectiv să se poată măsura zonele anterioare de exercitare a libertății. Este ca și în cazul stărilor de sănătate și a celor de boală. Pierderea sănătății arată intervenția unor îngrădiri, deci pierderea libertății de acțiune în domeniile respective. Dar și invers poate exista iluzia libertății, care să nu aibă acoperire în realitate, așa cum bine știm astăzi din experiența psihologiei sociale a manipulării conștiințelor, cu diferite procedee.

Libertatea și socialismul. Vorbind despre o ierarhizare a determinismelor, a libertăților și a creativității, constatăm că, pentru zilele noastre, socialismul realizează un tip superior de determinism global și o libertate de tip superior, legată de o capacitate adecvată de creație, în strînsă legătură cu progresele teoretice ale filosofiei marxiste.

În ascensiunea istorică a libertății socio-umane pe Terra, punctul cel mai înalt prin cele realizate îl reprezintă societatea socialistă, cu toate limitele și zonele întunecate proprii, iar prin cele proiectate — idealul cutezător, înaripat al societății comuniste.

Engels aprecia atît de mult schimbarea calitativă intervenită în determinismul social prin revoluția socialistă, încît o considera un salt din domeniul necesității oarbe în cel al libertății. Formula trebuie înțeleasă însă mai nuanțat, căci și anterior socialismului se poate vorbi despre anumite nivele, grade și tipuri de libertate socială și individuală, de o oarecare conștientizare a determinismului existent și de o anumită implicare responsabil-transformatoare a acestor determinisme.

Dar tot așa cum epocile anterioare revoluției socialiste nu pot fi considerate integral epoci ale necesității oarbe, necunoscute, nici victoria socialismului nu poate fi socotită ca o instaurare a libertății, a necesității integral conștientizate și a acțiunii total eficiente, deci ca imperiu al libertății depline. Prin forța împrejurărilor, și în socialism libertatea ca proces și ca produs rămîne parțială, deși evident incomparabil mai extinsă și mai adîncită decît în epocile anterioare.

În ce sens poate fi menținută formula engelsiană? Se poate vorbi întemeiat despre o tăietură accentuată prin realizarea condițiilor pentru eliberarea tuturor, deci a fiecăruia de spectrul și tarele exploatării, prin realizarea condițiilor pentru manifestarea cît mai autentică a posibilităților existente în personalitatea fiecărui membru al societății. Se poate accepta această tăietură adîncă, dacă considerăm că omenirea — pînă la înlăturarea exploatării — nu a atins limita inferioară a umanismului înțeles ca responsabilitate liberă și libertate responsabilă, înțeles ca relație de maximă adecvare între interesele individuale, cele grupale și

Scanned with OKEN Scanner

cele societale. În acest caz, toată istoria omenirii pînă la realizarea planetară a civilizației comuniste, ar reprezenta eforturi de convertire tot mai accentuată a componentelor biologic-instinctuale și a celor social-concurențiale în relații de sprijin reciproc, stimă și demnitate. În acest sens, conceptul de civilizație (societate) autentică ar rămîne întemeiat numai pentru societatea comunistă, prin realizarea structurilor colective și individuale superioare, specifice principiilor comuniste de muncă și de viață.

Mai mult decît atît. Dacă revoluția socialistă a permis realizarea fiecăruia prin realizarea tuturor, construcția desfășurată a socialismului și năzuința spre instaurarea principiilor comuniste va însemna modificarea accentelor, în sensul asigurării mai rapide a progresului tuturor, prin grija acordată progresului individual. Fără îndoială, în măsura în care se mențin limitele obiective și mentalitățile moștenite din trecut, va trebui să acționeze vreme îndelungată încă principiul retribuției după cantitatea, calitatea și valoarea socială a muncii, principiul subordonării intereselor individuale față de interesele colectivității (în măsura în care interesele individuale sînt prioritar apărate din unghiul de vedere al egoismului și individualismului concurențial și aduc știrbiri colectivității). Pe măsură însă ce se va crea baza obiectivă a omogenizării sociale dezirabile prin apropierea condițiilor de viață între sat și oraș, a condițiilor de retribuție între diferite activități socialmente necesare și utile, vor exista condiții pentru interiorizarea obligațiilor de esență, provenind din principiile de organizare a societății socialiste. În acest caz se va micșora decalajul între interesul societal, grupal și cel individual, în așa fel încît interesele vor fi complementare. În primul rînd se vor completa rodnic prin colaborare relațiile interpersonale, apoi prin victoria principiilor de sprijin reciproc, de stimă reciprocă, de generozitate reciprocă și de exigență reciprocă, individul va servi colectivitatea, știind că se sprijină pe sine, iar colectivitatea va sprijini pe fiecare individ în mod echitabil, deci diferențiat, căci numai astfel ajunge să se sprijine pe sine ca o colectivitate umană superioară. Desigur, va fi vorba de o societate de oameni mai puternici decît noi sub aspectul dominării mijloacelor materiale, sub aspectul mînuirii mai rapide a informației, sub aspectul acțiunii eficiente. Nu putem decît aproximativ să creionăm această evoluție dezirabilă a omenirii, să proiectăm spre omul de mîine mai mult adevăr, mai multă cinste, mai mult curaj, mai multă demnitate, mai multă responsabilitate, mai multă frumusețe și sensibilitate, decît avem astăzi în noi și în jurul nostru.

Societatea viitorului, la edificarea căreia contribuim astăzi, va stimula mai eficient forța de creație și responsabilitatea individuală, reușind să realizeze o corelare generală a drepturilor și a datoriilor în formula mobilizatoare a răspunderii libere și a libertății responsabile.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VI

DIALECTICA DEVENIRII

1. Devenirea ca unitate și luptă a contrariilor

Importanța deosebită a contradicției pentru dialectică a fost subliniată atît de cei mai de seamă reprezentanți ai ei — Heraclit, Hegel, Marx, Engels, Lenin —, cît și de adversarii ei — neokantienii, pozitiviștii, neotomiștii ș.a. Esența mișcării dialectice, scria, de exemplu, Marx, constată în *„coexistența celor două laturi, lupta și contopirea lor într-o categorie nouă"*[1]. Iar după cunoscuta apreciere a lui Lenin, dialectica „poate fi definită ca *teorie a unității contrariilor"*, menirea ei constînd în *„studierea contradicției în însăși esența obiectelor"*[2].

Ideea de contradicție reprezintă momentul culminant al opoziției dintre dialectică și metafizică, pe de o parte, pentru că metafizica înseamnă o gîndire analitico-reducționistă, mai precis, tendința de a descompune concretul în determinări abstracte, unilaterale, rigide, de a le separa sau chiar de a le opune pe unele altora și de a le menține în această stare, iar pe de altă parte, pentru că metafizica înseamnă, totodată, înțelegerea mișcării ca simplă creștere și repetare, determinată din afară. În legătură cu acest din urmă spect al opoziției dintre dialectică și metafizică, Lenin arată, în *Caiete filozofice,* că în timp ce metafizica vede în mișcare, cum s-a menționat, doar creștere, repetare etc., avîndu-și izvorul în ceva exterior subiectului mișcării, pentru dialectică mișcarea înseamnă, în primul rînd, *dedublarea unicului în contrarii, lupta contrariilor, trecerea reciprocă a unuia în celălalt, întreruperea continuității ș.a.m.d.*[3]. Pe scurt, lupta contrariilor ocupă, în concepția dialectică despre lume, *locul central* pe care îl avea, în concepția metafizică, mecanicistă, cauzalitatea mecanică. Această substituire a avut consecințe extrem de importante asupra înțelegerii mecanismului schimbării și dezvoltării atît din natură, cît și din societate.

Esența contradicției dialectice. Ce se înțelege prin contradicție dialectică? Care sînt trăsăturile esențiale definitorii ale contradicției dialectice?

Întrucît sensul inițial și accepția curentă a cuvîntului contradicție se referă la *contradicția logică,* respectiv, la afirmarea și negarea simultană

---

[1] K. Marx, *Mizeria filozofiei,* în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* Vol. 4, Editura politică, București, 1958, p. 132.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* Editura politică, București, 1956, p. 186 și 229.

[3] *Ibidem,* p. 322.

a aceleiași teze, a răspunde la întrebările de mai sus, înseamnă, implicit, a detașa *contradicția dialectică* de *contradicția logică* și a preciza raportul dintre ele.

Confundarea acestor două noțiuni se află la baza celor mai multe critici îndreptate împotriva dialecticii hegeliene și marxiste și a identificării acestora cu un mod de gîndire confuz, arbitrar, sofistic. Astfel, de exemplu, unul dintre criticii lui Hegel, din secolul trecut, Ed. v. Hartmann, aprecia că dialectica este „o colecție de chițibușuri sofistice", că dialecticianul nu ține seamă de legile gîndirii, pentru el *A* fiind egal cu non-*A* și, prin urmare, a te înțelege cu el este imposibil. Referindu-se la critica făcută de Hegel *intelectului* (gîndirii analitice), Hartmann consideră că unilateralitatea gîndirii este inevitabilă, deoarece cu noțiuni fluide nu se poate gîndi. Adoptarea dialecticii ca metodă de gîndire, pretinde el, duce în mod necesar la un soi de misticism aliat cu bunul plac, la o gîndire leneșă, incapabilă să evite „aparența" contradicțiilor[4]. După cum se vede din text, Hartmann este de părere că realitatea poate să ne *apară* contradictorie *numai* atunci cînd o cunoaștem superficial.

Hegel, afirmă Léon Brunschvicg, unul dintre criticii de dată mai recentă ai dialecticii, „integrînd contradicția în procesul logic" a dus confuzia verbală la culme[5]. Iar Robert Heiss pretinde că dialectica se rupe de tradițiile gîndirii științifice, căci ea nu are nici un criteriu al adevărului și îl manipulează pe acesta după bunul ei plac[6].

Faptul că autorii citați se referă la dialectica lui Hegel nu trebuie să ne înșele, făcîndu-ne să credem că atitudinea lor față de dialectica marxistă ar fi alta. În măsura în care ei o cunosc și o iau în seamă, acești autori o resping în aceiași termeni, refuzînd să admită că dialectica lui Marx se deosebește de dialectica lui Hegel. Pentru cei mai mulți filozofi burghezi, dialectica lui Hegel este forma cea mai desăvîrșită a dialecticii în general, iar Marx și marxiștii nu sînt decît discipoli, mai mult sau mai puțin fideli, ai marelui filozof german. De aceea, odată cu critica dialecticii lui Hegel, cred ei, este criticată și dialectica marxistă.

În realitate, între contradicția dialectică și contradicția logică nu există nimic comun în afară de cuvîntul *contradicție*. Această apreciere este valabilă și pentru dialectica hegeliană luată în general, dar îndeosebi pentru dialectica marxistă. Deosebirea principală dintre cele două feluri de contradicții constă în faptul că contradicțiile logice au un caracter *subiectiv*, rezultă din nerespectarea legilor gîndirii, generează confuzii și absurdități, pe cînd contradicțiile dialectice au un caracter *obiectiv*, sînt „contradicții ale vieții", cum se exprimă Lenin, ele constau nu în incoerențe și inconsecvențe de gîndire, ci în laturi, tendințe, procese contrare, opuse, *inerente realității*. Exemple de contradicții dialectice sînt, în fizică, atracția și respingerea, substanța (discontinuă) și cîmpul (continuu), polaritatea magnetică și electrică; în biologie: asimilația și dezasimilația, excitația și inhibiția, ereditatea și adaptarea, organismul și mediul în viața socială: forțele și relațiile de producție, baza și suprastructura, existența și conștiința.

---

[4] Vezi, Ed. v. Hartmann, *Uber die dialektische Metode*, 1868, p. 99.
[5] L. Brunschvicg, *Les Ages de l'intelligence*, Paris, Felix Alcan, 1937, pp. 115—116.
[6] R. Heiss, *Wesen und Formea der Dialektik*, Köln-Berlin, 1959, p. 133 și *passim*.

Scanned with OKEN Scanner

Contradicții dialectice, obiective, există nu numai în lumea materială, în sensul strict al cuvîntului, ci și în viața spirituală, a omului, în artă, în știință etc. Obiectivitatea contradicțiilor din domeniul vieții spirituale a omului constă în faptul că ele țin de esența acestor fenomene și nicidecum de voința noastră arbitrară. Nu depinde de om, de subiectul cunoscător, ca procesul cunoașterii să se prezinte sub forma unui „dialog" între subiect și obiect, abstract și concret, logic și istoric, gîndire și experiență ș.a.m.d.

Contradicția dialectică poate să fie și este efectiv gîndită în mod coerent, fără contradicții logice. Teoriile fizicii, ale biologiei, ale științelor sociale, deși se referă la realități pline de contradicții dialectice, sînt, sub raport logic, *necontradictorii*. Dialectica însăși, ca teorie, trebuie să fie coerentă și consecventă, să se supună legilor gîndirii logice, cu toate că obiectul ei îl constituie, înainte de toate, contradicția ca esență a lucrurilor și ca izvor, ca forță motrice a mișcării. Chiar atunci cînd, prin limbajul său, dialecticianul pare să violeze logica, să încalce principiul identității, al non-contradicției, al terțiului exclus, în fond, nu se întîmplă nimic din toate acestea. Așa, de exemplu, cînd Engels afirmă că un corp care se mișcă *este* și, totodată, *nu este* în același loc, el nu încalcă principiul logic al non-contradicției, căci el nu folosește termenii „este" și „nu este" în sensul elementar, obișnuit, în care îl folosim, de exemplu, cînd spunem că Gara de Nord *este* în București.

Ceea ce *este* într-un loc nu poate, în același timp, *să nu fie* în acel loc, în accepția obișnuită a cuvîntului „este". În această accepție, opoziția dintre este și nu este e *absolută*. La Engels, dimpotrivă, opoziția aceasta este relativă. În propoziția „un obiect în mișcare este și nu este în același loc", cuvintele „este" și „nu este" își pierd sensul de stabilitate rigidă, pe care îl au atunci cînd e vorba de prezența sau absența unui lucru aflat în stare de repaus și capătă un sens „negat" în raport cu cel dintîi. Corpul în mișcare este acum în acest loc, în sensul că *trece* prin el, dar, totodată, nu este în acest loc, în sensul că *nu stă nemișcat* în el. Este o contradicție logică, un non-sens a afirma că un obiect este și, totodată, nu este într-un anumit loc, cînd prin aceasta se înțelege simpla sa prezență și simpla sa absență.

Și la Marx există formulări, în aparență, contradictorii în sens logic. De fapt, însă, e vorba de contradicții dialectice. De exemplu, analizînd relațiile dintre producție, consum, repartiție și schimb Marx arată că, privind în general și în mod abstract, producția e producție, consumul consum ș.a.m.d. Dacă, însă, le cercetăm mai de aproape, constatăm că producția este în multe privințe consum (consumul forței de muncă, al materiei prime), după cum consumul este în multe privințe producție (producția omului ca forță de muncă, a nevoilor pentru satisfacerea cărora există producția). La fel stau lucrurile cu schimbul și repartiția raportate fie la producție, fie la consum, fie una la cealaltă.

Așadar, cînd spunem că *producția este producție* și, totodată, ceva *diferit* de producție, *opus* ei — consum, schimb, repartiție — nu comitem o contradicție *logică*, ci reflectăm o contradicție *dialectică*.

Afirmația că un lucru este ceva și, totodată, altceva, respectiv, că el poate fi subsumat unei anumite determinări generale și în același timp, unei alte determinări, diferite sau chiar opuse, poate să pară, la prima vedere, absurdă, ilogică. La o considerare mai atentă, însă, ea se vădește pe deplin rațională, deoarece nu înseamnă decît că lucrurile concrete

Scanned with OKEN Scanner

luate global, nu pot fi identificate în mod absolut și unilateral, cu abstracțiile prin care ne străduim să le gîndim. Progresul cunoașterii ne pune tot mai frecvent în situația de a constata că după ce am identificat multă vreme un lucru în exclusivitate cu o anumită determinare generală și abstractă sîntem nevoiți să-i asociem și determinarea (proprietatea) opusă, să identificăm, să unim lucrul dat cu „altul său". Războaiele, de exemplu, sînt considerate în general și pe bună dreptate, ceva negativ; materialismul istoric ne învață, însă, că există și *războaie drepte*, deci războaie care au caracter *pozitiv*. Lumina a fost considerată o vreme ca avînd o structură exclusiv discontinuă sau exclusiv continuă. Astăzi se știe că fiecare din cele două reprezentări unilaterale trebuie să fie completată cu opusul ei. Lumina nu e numai continuă sau numai discontinuă, ci și una și alta. Viața nu e numai *asimilație* în sensul că aceasta ar constitui esența vieții, iar dezasimilația ar fi ceva secundar, neesențial. Viața este și una și alta, esența ei constînd în echilibrul, adică în unitatea celor două procese. Descoperirea efectelor ei nocive asupra echilibrului ecologic dintre om și mediul său natural, a arătat că producția nu are numai o latură *pozitivă*, ci și una *negativă*, iar aceasta îi este cosubstanțială, ca și cea dintîi[7]. Referindu-se la acest aspect al dinamicii cunoașterii, Hegel arăta că „atunci cînd ceva a fost determinat ca pozitiv și mergem mai departe plecînd de la această bază, vedem acest pozitiv transformîndu-se nemijlocit în negativ și invers... Această trecere unul în altul a pozitivului și negativului rămîne de fapt pură confuzie atîta timp cît nu există conștiința necesității acestei transformări"[8].

Adversarii contemporani ai dialecticii, cînd nu o contestă pur și simplu așa cum face Hartmann și alții, consideră, ca și precursorii lor criticați de Hegel, că trecerea pozitivului în negativ, a unei determinări în determinarea contrarie se datorește „reflectării exterioare", adică activității subiectului cunoscător care *compară* lucrurile între ele și face aprecieri privind proprietățile lor, caracterul lor *pozitiv* sau *negativ*, respectiv, caracterul lor *contradictoriu*. M. Merleau-Ponty și fenomenologii în general, asimilînd *obiectul* cu *semnificația* conferită lui de subiectul cunoscător, se numără printre cei care interpretează astfel contradicțiile realității, în special ale realității sociale. Știința ne demonstrează, însă, că adevărul nu se află de partea lor. Contradicțiile sînt inerente lucrurilor ca atare; subiectul, prin activitatea lui semnificativă nu face decît să le pună în lumină, să devină conștient de ele. Pe de altă parte, deoarece natura *dialectic*-contradictorie a realității nu are drept complement necesar o gîndire *logic*-contradictorie, după cum se poate constata din opera lui Marx, Engels, Lenin, a marxiștilor contemporani, din teoriile științifice în general, nu există nici un temei pentru a vedea în dialectică un pericol pentru logică și pentru știință. Dialectica nu numai că nu favorizează lenea de gîndire și confuzia, dar implicînd depășirea gîndirii schematice, simpliste, unilaterale, ea reclamă un efort sporit de gîndire și aceasta cu atît mai mult cu cît, pe planul cunoașterii, dialectica materialistă afirmă complementaritatea metodelor, a căilor, a perspectivelor etc.

---

[7] Faptul că producînd bunurile necesare existenței sale, omul produce, totodată, *„deșeuri irecuperabile"*, nu înseamnă că omenirea este condamnată fără drept de apel la pieire. Așa cum se va arăta mai jos, omul are posibilitatea să înlăture consecințele nocive ale contradicțiilor dialectice.

[8] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, p. 422.

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, capacitatea gîndirii de a asimila contradicțiile realității fără a eșua în absurd și irațional este un argument hotărîtor și împotriva unor „dialecticieni" ca Richard Kroner sau Herman Glockner, care recunosc structura contradictorie a existenței, dar pentru a nega valoarea teoretică, cognitivă a științei, posibilitatea omului de a cunoaște lumea cu ajutorul rațiunii pe scurt, pentru a promova iraționalismul. Orice ar spune iraționaliștii, termenii contradicției dialectice nu sînt logic incompatibili. Contradicția dialectică nu trebuie confundată cu *antinomia kantiană*, în cadrul căreia teza și antiteza, deși în aceeași măsură raționale, logic legitime, sînt totuși incompatibile, de „neîmpăcat". Hegel nu a fost cel mai mare iraționalist din istoria filozofiei, cum susține Kroner, ci așa cum foarte just apreciază D. D. Roșca, un raționalist, un gînditor care s-a străduit și în mare parte a reușit să demonstreze raționalitatea contradicțiilor realității[9]. Opera începută de Hegel a fost continuată cu succes deplin de Marx, Engels, Lenin, de întreaga cunoaștere științifică.

Teoria materialist-dialectică a contradicției este departe de a constitui un obstacol sau un pericol pentru cunoașterea științifică, de asemenea, pentru că ea nu justifică și nu încurajează construcțiile teoretice *a priori* privind contradicțiile reale, contradicțiile inerente unor domenii concrete. Dialectica materialistă nu ne permite să susținem, înaintea oricărei cercetări speciale cu metode adecvate, că fiecărei teze, fiecărui adevăr îi corespunde automat o teză contrarie, un adevăr opus, așa cum pretindea, de exemplu, Fichte. Avem dreptul, bineînțeles, și este chiar recomandabil să procedăm la sondarea necunoscutului, urmînd exemplul matematicienilor, al fizicienilor, al chimiștilor, al savanților contemporani în general, prin construcții teoretice care au ca punct de plecare contrazicerea, negarea postulatelor fundamentale ale teoriilor științifice existente. Unor astfel de procedee le datorăm cuceriri importante cum sînt logicile non-aristotelice, geometriile non-euclidiene, algebrele non-comutative, fizicile non-clasice ș.a.m.d. Valoarea unor astfel de construcții teoretice nu poate fi justificată, însă, prin simpla referire la „legea unității și luptei contrariilor", ci numai și numai prin metodele și procedeele proprii activității științifice. Teoria materialist-dialectică a contradicției are doar un rol „călăuzitor", euristic și aceasta înseamnă deja foarte mult pentru știință.

Materialismul dialectic combate, de asemenea, concepțiile care limitează domeniul de existență al contradicției la relațiile dintre subiect și obiect, respectiv la sfera practicii sociale în general (E. Bloch, J. P. Sartre), sau doar la aceea a activității științifice (G. Bachelard, F. Gonseth), concepții care, cu alte cuvinte, nu recunosc dialectica naturii.

O altă trăsătură esențială a contradicției dialectice constă în rolul ei de izvor și forță motrice a schimbării și dezvoltării. „În schimbare se arată contradicția internă cu care ființa în fapt este originar încărcată și care o mînă dincolo de ea însăși"[10]. Discutabilă în anumite privințe, această idee hegeliană este în fond justă, motiv pentru care a fost preluată și dezvoltată de fondatorii materialismului dialectic. „Condiția cunoașterii tuturor proceselor lumii în «automișcarea» lor, în *dezvol-*

[9] D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, Editura științifică, București, 1967, p. 24 și passim.

[10] Hegel, *Op. cit.*, p. 185.

tarea lor spontană, în *viața lor vie*, scrie Lenin, este cunoașterea lor în calitate de unitate a contrariilor. *Dezvoltarea este „lupta contrariilor"*[11].

Contradicția dialectică este de fapt un *proces* constînd în interacțiunea laturilor și tendințelor opuse inerente fenomenelor, negării lor reciproce, „luptei" lor. Referindu-se la dublul raport ce există între aceste laturi, tendințe etc. — *unitatea*, condiționarea lor mutuală, pe de o parte, și negarea reciprocă, *lupta* dintre ele, pe de altă parte — Lenin arată că unitatea contrariilor este *relativă*, pe cînd lupta dintre ele este *absolută*, în sensul că lupta contrariilor este forța motrice care, în cele din urmă, determină schimbarea și transformarea fenomenului dat, trecerea la un alt fenomen.

Una dintre problemele cele mai complicate și mai dificile pentru materialiștii din toate timpurile a fost problema cauzei sau izvorului schimbării și dezvoltării, cu alte cuvinte, problema trecerii materiei de la „haos" la „ordine", adică, mai precis, de la o stare de organizare inferioară la una superioară. Asocierea mecanică a componentelor elementare ale materiei și hazardul, la care au apelat reprezentanții materialismului metafizic, pentru a rezolva această problemă, nu le-au permis să ajungă la soluții satisfăcătoare. În absența categoriilor dialectice și, în primul rînd, în absența „luptei contrariilor" nu se poate înțelege rațional, adică fără a face apel la „providența divină" sau la alte principii obscurantiste, schimbarea calitativă și dezvoltarea de la inferior la superior.

Teza materialismului dialectic privind lupta contrariilor ca izvor al mișcării nu trebuie înțeleasă într-un sens absolut, metafizic, adică în sensul că lupta contrariilor ar fi un fel de „primum movens" sau „motorul imobil" al mișcării. În general, mișcarea fiind modul de existență a materiei și, implicit, eternă, fără început și fără sfîrșit, ca și materia, problema izvorului mișcării ca mod de existență a materiei nu există. Există doar problema trecerii de la o stare a materiei la alta și îndeosebi de la inferior la superior. Această problemă nu poate fi rezolvată fără noțiunea de contradicție dialectică.

Datele științei contemporane concordă cu această teză a materialismului dialectic. La toate nivelurile de organizare a materiei, evoluția, dezvoltarea are la bază lupta unor forțe contrare specifice: atracția și respingerea la nivelul materiei anorganice, lupta pentru existență la nivelul materiei vii, lupta de clasă pentru orînduirile bazate pe clase antagoniste, lupta dintre nou și vechi în socialism.

Concepției materialist-dialectice despre lupta contrariilor și rolul ei în natură și societate li se opun, înainte de toate, concepțiile care, într-un fel sau altul, exagerează ordinea, armonia, echilibrul și stabilitatea Universului și văd în contradicție o anomalie, un accident, ceva temporar, neesențial. Materialismul dialectic nu contestă existența în Univers a echilibrului, a unei ordini și armonii relative, dar le consideră dintr-o perspectivă dinamică. Locul și rolul echilibrului în natură a fost just caracterizat de Engels, cînd a scris că *fiecare mișcare individuală tinde spre echilibru, dar ansamblul mișcărilor suprimă din nou echilibrul*[12]. Cu alte cuvinte, în natură predomină mișcarea și schimbarea, respectiv, contradicțiile nu repausul, stabilitatea, armonia. Există desigur, sisteme

---

[11] *Caiete filozofice*, p. 322, subl. n. (cu excepția cuvîntului „automișcarea").
[12] Fr. Engels, *Anti Duhring*, p. 61.

materiale cu o structură foarte stabilă; există, de asemenea, formațiuni materiale la care „transformarea" constă în conservarea (reproducerea) structurii date și nu în producerea unei alte structuri. Structua macromoleculei de ADN poate servi ca exemplu pentru primul caz, iar sistemele cu autoreglare, pentru cel de al doilea[13]. Dar sub presiunea contradicțiilor interne sau externe și aceste structuri sînt supuse, mai curînd sau mai tîrziu, mutațiilor, evoluției.

O preocupare, deosebită pentru sublinierea unității și armoniei, respectiv, „purificarea" lumii de contradicții, manifestă, în zilele noastre, filozofii neotomiști. În acest scop ei au pus la punct așa-zisa *metodă analectică* de gîndire, și o folosesc împotriva dialecticii. „Metoda analectică" admite contradicția numai ca relație între realitate și posibilitate, ceea ce înseamnă a nega contradicțiile reale. Neotomiștii nu pot admite contradicțiile dialectice, reale, deoarece Dumnezeu fiind, după părerea lor, creatorul Universului, acesta nu poate fi decît armonios, lipsit de contradicții. Numai că, așa cum scrie Marx, „în teorie este ușor să faci abstracție de contradicțiile pe care în realitate le întîlnești la fiecare pas"[14].

Există filozofi contemporani ca A. Liebert, J. Cohn, J. Wahl, M. Horkheimer, Th. Adorno ș.a. care, aderînd, explicit sau implicit, la așa-zisa „dialectică tragică", recunosc prezența contradicțiilor în realitate, mai precis, în viața socială, dar nu recunosc rolul lor de izvor al dezvoltării. De exemplu, contradicția dintre burghezie și proletariat are, după părerea lui Horkheimer și Adorno, caracterul unui destin implacabil, de care nici burghezia, dar nici proletariatul nu se poate elibera, nu o poate depăși.

Principala eroare pe care o fac adepții „dialecticii tragice" constă în a considera contradicția ca avînd o structură invariabilă, așa cum au, de exemplu, antinomiile kantiene. De fapt, însă, așa cum s-a mai spus, contradicția dialectică este un *proces;* raportul dintre termenii ei se modifică și ipso facto se modifică și fenomenul, realitatea corespunzătoare. În evoluția sa, contradicția dialectică trece prin anumite stadii ori etape, ca *diferența, opoziția, conflictul.* Ceea ce deosebește opoziția de diferență și conflictul de opoziție este *gradul de adîncire* a contradicției. Deosebirea dintre aceste stadii este *relativă,* iar parcurgerea lor *nu* este obligatorie în toate cazurile, contradicția putîndu-se rezolva fie în primul stadiu, fie în al doilea și nu neapărat în al treilea. Cu toate acestea evoluția contradicției spre rezolvare și rezolvarea ei, adică înlăturarea ei, autodesființarea ei, în virtutea propriei sale mișcări, sînt inevitabile. *Nu există contradicții invariabile și eterne.* Unele contradicții, cum sînt contradicția dintre finit și infinit, esență și fenomen, conținut și formă, posibilitate și realitate, necesitate și întîmplare etc., ne pot apărea invariabile și eterne, dacă le privim, cum spunea Marx, *în mod abstract și în general,* cu alte cuvinte, dacă avem în vedere doar forma lor. Prin conținutul lor concret, însă, ele se dovedesc istorice, variabile.

H. Ogiermann, Jacob Hommes, John Bronovski, Bruce Mazlisch și alți ideologi burghezi de diferite orientări filozofice, se solidarizează prin ideea că din teoria contradicției fie ea hegeliană, fie marxistă, rezultă în mod inevitabil „lipsa de libertate" și „totalitarismul" inerente, după

---

[13] Vezi, K. M. Zavadski, *Teoria speciei,* Editura științifică, București, 1963, p. 161.

[14] K. Marx, *Mizeria filozofiei,* în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* Vol. 4, Editura politică, București, 1958, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

părerea lor, comunismului. Se recunoaşte, deci, *teoriei* contradicţiei (şi nu contradicţiilor *reale*) un rol de motor, de forţă motrice a evoluţiei sociale, dar cu caracter nefast. Întrucît nu-şi pot ascunde aversiunea faţă de comunism şi nu se pot elibera de iluzia că ideile guvernează lumea, aceşti filozofi pun mişcarea comunistă contemporană în legătură doar cu ideologia marxistă şi, respectiv, cu dialectica materialistă, ignorînd rolul determinant al *dialecticii obiective*, respectiv, al luptei contrariilor, care subminează capitalismul, independent de dorinţele comuniştilor şi în pofida tuturor teoriilor apologetice elaborate de apărătorii săi.

Pentru o seamă de filozofi ca E. Bloch, A. Kojève, J. Hyppolite, J. P. Sartre ş.a., dintre care unii se consideră apropiaţi de Marx sau chiar continuatori ai marxismului, contradicţia dialectică şi dialectica în general, cum s-a menţionat mai înainte, se reduce la contradicţia dintre subiect şi obiect. „Dialectica, scrie Bloch, este o relaţie între subiect şi obiect şi nimic mai mult; ea este subiectivitatea activă, care depăşeşte mereu propriile ei forme de obiectivare şi obiectivitate[15]. La drept vorbind, în concepţia lui Block şi a celorlalţi nu există nici un fel de obiect propriu-zis, ci doar *obiectivările subiectului*. Factorii obiectivi ai istoriei sînt înlăturaţi, dezvoltarea socială fiind redusă la realizarea dorinţelor omului.

Marxismul, după cum se ştie, recunoaşte rolul activ al omului, importanţa creativităţii umane, a iniţiativei istorice etc., fără însă a le absolutiza, iar practica, faptele îi dau dreptate marxismului şi nu adversarilor săi.

În încheiere, la acest capitol, trebuie să subliniem încă o dată că teza materialismului dialectic privind rolul propulsor al contradicţiei corespunde realităţii, faptelor, fiind confirmată de practica socială. Totodată, însă, trebuie să precizăm că *nu toate contradicţiile dialectice au acest rol*, concluzie la care ajungem repede dacă analizăm din acest punct de vedere contradicţiile menţionate puţin mai sus, cînd a fost vorba de caracterul procesual al contradicţiei dialectice. Trebuie să precizăm, de asemenea, că între schimbare şi contradicţie există o *relaţie de geneză reciprocă*; contradicţia dă naştere schimbării, iar schimbarea dă naştere unor contradicţii noi[16]. În sfîrşit, mai trebuie să precizăm că *unitatea* contrariilor, faptul că acestea sînt componente ale unui *sistem determinat* şi nu forţe opuse care se ciocnesc întîmplător, haotic, are o mare însemnătate pentru *caracterul* schimbărilor produse, al dezvoltării fenomenului. Tocmai acest fapt face ca fenomenul să evolueze într-un anumit mod, într-o anumită direcţie, cu alte cuvinte, ca ansamblul transformărilor pe care le suferă fenomenul dat, să aibă *un caracter şi un sens unitar*. Dacă contradicţiile nu ar constitui un sistem, atunci din „lupta" contrariilor ar rezulta ceva comparabil cu mişcarea browniană şi nicidecum o evoluţie determinată sau chiar dezvoltarea fenomenului, în sensul precis al acestui termen. Aşa, de exemplu, dacă forţele de producţie şi relaţiile de producţie nu ar fi legate între ele, n-ar constitui un sistem, atunci formaţiunea socială corespunzătoare nu ar evolua spre o altă formaţiune corelată genetic cu cea dintîi, ci s-ar modifica într-un mod incoerent, fără o direcţie previzibilă. În acest caz, nici nu s-ar putea vorbi şi nici nu ar exista o *rezolvare* a contradicţiei.

---

[15] E. Bloch, *Subjekt — Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, 1951, p. 469.
[16] Vezi şi articolul lui C. Sîrbu din Volumul *Contradicţiile sociale în socialism*, Editura politică, Bucureşti, 1980, p. 100.

Specificul contradicțiilor sociale. Dialectica contradicțiilor în socialism. Descoperirea contradicțiilor inerente unui domeniu dat este un indiciu, că am ajuns la o cunoaștere mai profundă, mai adecvată a acestui domeniu. Dezvoltarea tuturor științelor confirmă acest adevăr. Cînd un obiect, un domeniu este conceput prin intermediul unei determinații unice, exclusive, în opoziție rigidă cu „altul său", putem fi aproape siguri că nu-l cunoaștem încă în mod profund, multilateral.

De o mare importanță teoretică și practică este nu numai cunoașterea contradicțiilor ca atare, dar și cunoașterea *specificului lor, a conținutului și formelor concrete* în care se pot manifesta, a *modului* în care se articulează contradicțiile între ele în cadrul întregului, a *locului* pe care îl ocupă și a *rolului* pe care îl are fiecare în dinamica acestuia. Analizînd contradicțiile inerente unui fenomen dat, din perspectiva menționată mai sus, vom putea deosebi diferite *tipuri de contradicții* dintre care cele mai importante sînt contradicțiile *interne,* inerente obiectului studiat ca atare, și contradicțiile *externe,* existente între obiectul dat și alte obiecte; contradicții *fundamentale,* care stau la baza tuturor celorlalte contradicții proprii fenomenului respectiv precum și a întregii lui dezvoltări și contradicții *nefundamentale;* contradicțiile *principale,* avînd un rol hotărîtor în caracterizarea și evoluția obiectului într-o etapă dată și contradicțiile *secundare* etc.

În afară de aceasta, de o mare însemnătate este cunoașterea specificului contradicțiilor aparținînd unor domenii calitativ deosebite ale existenței, dintre care cele mai importante sînt *natura și societatea.*

Prin urmare, ideea *universalității unității și luptei contrariilor* este indisolubil legată de ideea *diversității formelor de manifestare a contradicției* și respectiv, de ideea *caracterului specific al acesteia,* toate aparținînd nucleului principal al concepției materialist-dialectice. Aceste idei au o deosebită valoare metodologică, ele constituind unul din temeiurile principale ale cerinței formulate de Lenin privitoare la analiza multilaterală, concret-istorică a fenomenelor, condiție sine qua non atît a cunoașterii lor adecvate, profunde, științifice, cît și a acțiunii eficiente, a practicii revoluționare.

În ceea ce privește contradicțiile sociale, specificul acestora constă, înainte de toate, în faptul că ele se manifestă pe fondul general al conexiunii dialectice dintre obiectiv și subiectiv, spontan și conștient, astfel încît fiind determinate de relațiile obiective dintre om și natură sau dintre diferitele grupuri sociale, în funcție de nivelul dezvoltării forțelor de producție și, respectiv, de caracterul relațiilor de producție, contradicțiile sociale se prezintă, în cele din urmă, sub forma contradicțiilor dintre *interesele* individuale sau de grup, dintre mentalitățile și aspirațiile corespunzătoare acestor interese.

Cînd analizăm contradicțiile sociale trebuie să avem în vedere, de asemenea, tipul de orînduire economică, formațiunea socială, care conferă și ea o notă specifică foarte importantă. Fiecare formațiune socială se prezintă ca un sistem, ca o totalitate structurată, ierarhizată, de contradicții multiple, caracteristice, începînd cu cele de la nivelul modului de producție, al bazei economice și terminînd cu cele inerente instituțiilor politice, juridice etc. și formelor de conștiință ale suprastructurii.

Din acest punct de vedere cea mai importantă deosebire dintre diferite orînduiri sociale se manifestă în caracterul *antogonist* sau *neantagonist* al contradicțiilor proprii lor. În ciuda formelor diverse în care se

Scanned with OKEN Scanner

poate manifesta fiecare dintre cele două categorii sau tipuri de contradicții și a dificultăților care decurg din acestea și din alte temeiuri în definirea lor, ele pot fi deosebite după următoarele criterii:

Contradicțiile antagoniste sînt caracteristice orînduirilor bazate pe proprietatea privată, fiind generate în mod inevitabil de acestea, sub forma opoziției latente sau manifeste dintre membrii societății, în calitatea lor de producători individuali, a opoziției dintre interesele individuale și cele generale, dar mai ales, a opoziției asolut iremediabile, în cadrul orînduirii date, dintre exploatați și exploatatori, care este expresia sintetică și desăvîrșită a tuturor celorlalte. Modul de rezolvare a contradicțiilor antagoniste este lichidarea formei de proprietate care le-a generat (sclavagistă, feudală, capitalistă) prin lupta de clasă și revoluția socială.

Dezvoltarea omenirii din trecutul îndepărtat pînă la societatea capitalistă s-a caracterizat prin adîncirea continuă a contradicțiilor antagoniste inerente relațiilor sociale bazate pe proprietatea privată. Aceste contradicții s-au manifestat și se manifestă atît pe plan intern, cît și pe plan internațional, războaiele care au căpătat un caracter tot mai general, mai amplu, fiind forma cea mai violentă de manifestare a lor. Aceste contradicții se manifestă, de asemenea, în toate domeniile și la toate nivelurile vieții sociale. De aici nu rezultă că n-au existat sau că nu sînt posibile împrejurări cu caracter local și temporar care să permită apariția unor forme de manifestare mai atenuată a acestor contradicții. Dialectica contradicțiilor este deosebit de complexă, de aceea, ea trebuie studiată ca atare.

Contradicțiile neantagoniste sînt caracteristice orînduirii socialiste, bazate pe proprietatea obștească asupra mijloacelor de producție. Ele constau în neconcordanță relativă dintre o latură sau alta, dintre un domeniu sau altul al vieții sociale, care poate să apară și apare efectiv din cauza dinamicii și a complexității crescînde a vieții sociale. Cu toate că dezvoltarea societății socialiste se caracterizează prin omogenizarea progresivă a condițiilor de muncă și de viață a tuturor membrilor societății, a nivelului de trai, a posibilităților lor de afirmare și de realizare etc., socialismul nu este o stare ideală, paradisiacă a societății, care, de fapt, nu poate exista niciodată, ci o realitate umană vie, caracterizată printr-un mod de organizare superioară a producției și a repartiției, a societății în general, corespunzător nivelului actual de dezvoltare a forțelor de producție, a științei și a culturii omenești. Superioritatea socialismului față de orînduirile sociale anterioare rezidă, în esență, în lichidarea exploatării omului de către om și în mobilizarea tuturor forțelor sociale în vederea accelerării progresul material și spiritual al omenirii, a dezvoltării multilaterale a personalității umane, nicidecum în absența oricăror contradicții.

Problema contradicțiilor specifice vieții sociale a constituit și constituie încă obiectul unor dispute teoretice atît între marxiști, cît și între aceștia, pe de o parte, și gînditorii nemarxiști, de cealaltă parte. Pozițiile adoptate în legătură cu natura, originea, rolul acestor contradicții au consecințe profunde asupra strategiilor adoptate la soluționarea unor probleme majore ale vieții economice, politice etc. Opoziția dintre marxism și reformism, de exemplu, își are, în ultimă instanță, rădăcinile în diversitatea concepției despre natura și rolul contradicțiilor din societatea capitalistă.

Scanned with OKEN Scanner

Dezvoltarea teoriei contradicțiilor, în documentele P.C.R., în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu. Caracteristicile și formele contradicțiilor, ale luptei dintre nou și vechi în etapa actuală de edificare a socialismului în țara noastră. Revoluția și construcția socialismului au scos în evidență noi aspecte teoretice și implicații practice ale problemei contradicției și, înainte de toate, pericolul pe care îl reprezintă tendința de a înțelege în mod simplist contradicțiile societății socialiste, dar și acela de a subaprecia resursele pe care le posedă această orînduire socială pentru preîntîmpinarea apariției unor contradicții sau pentru rezolvarea altora. Analiza contradicțiilor societății socialiste, în documentele partidului nostru atestă spiritul creator și realist-științific în care au fost elaborate aceste documente și în care se desfășoară întreaga sa activitate; ele constituie un impuls pentru aprecierea lucidă a tuturor fenomenelor.

Așa cum s-a menționat și mai înainte, cu toată superioritatea sa incontestabilă față de orînduirile anterioare, socialismul este totuși o realitate umană vie, complexă, dinamică și, ca atare, este imposibil ca în cadrul lui să nu existe și să nu apară diferite contradicții. Oriunde există viață, mișcare, spune Hegel — pe bună dreptate — există și contradicții. Această afirmație nu este menită a justifica un gen de fatalism și, respectiv, o atitudine pasivă în fața neajunsurilor și greutăților inerente vieții, ci, dimpotrivă, ea este menită a cultiva o atitudine lucidă, realistă, dar totodată activă, creatoare, revoluționară la toți oamenii muncii, la toți membrii societății socialiste. „În vastul proces de edificare a noii orînduiri sociale apar însă și vor continua să apară, contradicții care trebuie temeinic cunoscute. Partidul va acționa în vederea soluționării la timp a acestor contradicții, astfel ca ele să nu se dezvolte și să nu afecteze progresul general al socialismului“[17].

Partidul nostru, personal tovarășul Nicolae Ceaușescu, atrage atenția nu numai asupra importanței cunoașterii contradicțiilor neantagoniste specifice orînduirii socialiste, dar și asupra posibilității ascuțirii lor și a transformării lor, în anumite condiții, în contradicții antagonice, în stări conflictuale dăunătoare construcției socialiste și progresului social în general. Această posibilitate este legată mai ales de rolul factorului subiectiv în descoperirea și rezolvarea la timp a contradicțiilor din societatea socialistă. Întărirea rolului conducător al partidului, a rolului statului, a organizațiilor de masă etc., fundamentarea științifică a activității lor reprezintă căile principale pentru prevenirea ascuțirii contradicțiilor societății socialiste sau apariția unor situații conflictuale. „Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, ansamblul relațiilor socialiste creează premisa progresului economic, social și cultural neîntrerupt. Dar posibilitatea, oricît de importantă ar fi, nu se transformă de la sine în realitate. Superioritatea orînduirii socialiste nu se realizează automat. Pentru aceasta este necesară o linie politică justă, o vastă activitate organizatorică și politică, mobilizarea forțelor întregii societăți, conducerea și îndrumarea competentă a tuturor domeniilor vieții sociale“[18].

---

[17] *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura politică, București, 1975, p. 107.

[18] Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, în: *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, Vol. 2, Editura politică, București, 1968, p.p. 275—276.

Scanned with OKEN Scanner

Revoluția socialistă este cea mai radicală revoluție din cîte a cunoscut istoria; ea înseamnă cea mai adîncă ruptură cu trecutul în ceea ce privește modul de organizare a producției și modul de viață al oamenilor în general. Ea își propune să plaseze societatea omenească pe o direcție de dezvoltare cu totul nouă și nemaicunoscută și pune fiecărui popor probleme deosebite, în funcție de tradițiile sale naționale și de nivelul de dezvoltare economică și culturală. Majoritatea țărilor care au pornit pe drumul construirii socialismului este formată din țări care au moștenit o economie înapoiată cu toate consecințele privind celelalte domenii ale vieții sociale, care decurg de aici. Totodată, nu există și nu poate exista un model unic, valabil pentru toate țările, de construire a socialismului, nu există soluții stereotipe ale problemelor pe care le pune construcția socialismului în diferite sectoare; experiența dobîndită într-o țară în această privință nu poate fi transpusă mecanic în celelalte țări. Totodată, construirea socialismului se desfășoară în condiții internaționale extrem de complexe și schimbătoare.

Dată fiind existența tuturor acestor factori, este imposibil să nu apară contradicții, mai mult sau mai puțin importante, într-un domeniu sau altul al vieții sociale. Între gradul de utilizare a industriei cu tehnica cea mai modernă și calificarea, nu totdeauna corespunzătoare, a forței de muncă, între ritmul de urbanizare și acela de integrare socio-profesională a oamenilor, între noile relații de producție și vechile deprinderi și mentalități etc., este aproape inevitabil să se manifeste discordanțe.

În afară de contradicțiile care rezultă inevitabil din dinamica proprie orînduirii socialiste, din dificultățile de a cunoaște anticipat și de a preîntîmpina toate discordanțele care pot să apară în dezvoltarea bazei tehnico-materiale, a relațiilor sociale, a instituțiilor politice, juridice, a învățămîntului și culturii etc., în afară de deosebirile, mai mari sau mai mici, dintre interesele diferitelor grupuri socio-profesionale de asemenea inevitabile o perioadă de timp, mai există și contradicții „reziduale", cum le numesc unii autori, adică contradicții moștenite de la orînduirile precedente, cum sînt cele dintre sat și oraș, munca fizică și munca intelectuală, noua orînduire socială și mentalitățile sau comportamentele retrograde etc., care nu pot fi înlăturate de pe o zi pe alta[19].

Important însă, este faptul că socialismul oferă toate mijloacele fie pentru prevenirea apariției contradicțiilor, fie pentru rezolvarea lor, după ce au apărut, cu condiția ca să se acționeze în mod corespunzător. „Viața demonstrează cu putere că și în societatea socialistă continuă să existe contradicții și să se nască chiar contradicții noi — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu. Unele dintre acestea pot deveni antagoniste și pot provoca mari greutăți pe drumul făuririi noii orînduiri sociale. Problema se pune deci nu de a nega sau subaprecia existența contradicțiilor — de altfel, manifestarea contradicțiilor, lupta dintre ele constituie și în socialism o lege a dezvoltării sociale. Ceea ce se cere, este ca, pornind de la recunoașterea existenței contradicțiilor, să se treacă la studierea lor temeinic și să se acționeze în mod conștient, ținîndu-se seama de legile

[19] O analiză mai aprofundată și mai sistematică a contradicțiilor proprii societății socialiste din România, în etapa actuală de dezvoltare, se găsește în: volumul, *„Contradicțiile sociale în socialism"*, Editura politică, București, 1980 și, în special, în studiile semnate de Ion Tudosescu, Constantin Sîrbu, Ovidiu Trăsnea, Stelian Stoica, Ion Ianoși, Cătălin Zamfir și Virgil Constantinescu.

Scanned with OKEN Scanner

obiective ale dezvoltării sociale în socialism, pentru ca aceste contradicții să nu se amplifice, să nu devină antagoniste, să nu ducă la ciocniri violente"[20].

Forma generală de rezolvare a contradicțiilor în socialism este *lupta dintre nou și vechi*. Nici în socialism vechiul nu cedează fără a opune rezistență, fără a se împotrivi cu mai multă sau mai puțină putere, și, deci, fără a fi necesară lupta împotriva lui. Această luptă poate chiar căpăta uneori caractere dramatice, astfel că nici în socialism lupta pentru progres nu este o „plimbare pe Nevski Prospect". Deosebirea esențială, însă, față de orînduirile anterioare rezidă în faptul că îndărătul acestei lupte nu se află clase sociale antagoniste, grupuri sociale cu interese iremediabil opuse. De cele mai multe ori este vorba de lupta împotriva rutinei, a comodității, a unor interese meschine și mentalități înapoiate. Mijloacele principale de combatere a vechiului sînt măsurile politice și organizatorice inițiate de partid, critica și autocritica, perfecționarea legislației, ridicarea nivelului politic și ideologic al maselor.

„Lupta permanentă dntre vechi și nou va continua să se manifeste și în comunism și va constitui forța motrice a progresului societății omenești, se arată în Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982. Legea dialectică a luptei contrariilor, contradicțiile se manifestă și în socialism și se vor manifesta și într-o formă sau alta și în societatea comunistă. Contradicții există și vor continua să apară în orice societate. Ele nu se pot soluționa printr-o atitudine de negare, ci prin studierea și înțelegerea cauzelor ce le generează, și, pe această bază, prin acțiunea conștientă pentru înlăturarea vechilor stări de lucruri și promovarea cutezătoare a noului. Numai astfel se poate asigura crearea societății comuniste, numai astfel omenirea va merge spre o societate fără asupritori"[21].

2. Devenirea ca schimbare calitativă

La constatarea universalizatoare potrivit căreia nu poate fi vreo ipostază a existenței, care să nu fie caracterizată printr-un permanent dinamism, se adaugă o altă constatare întregitoare, care răspunde la întrebarea cum are loc dinamismul universal, care explică deci modalitatea de realizare a dinamismului universal, prin unitatea modificărilor cantitative și a celor calitative.

Dacă dinamismul universal, îl privim ca schimbare, în cea mai generală accepțiune a sa, atunci relația legică între transformările cantitative și cele calitative indică existența necesară a celor două tipuri de schimbări și dependența lor reciprocă. Dar totodată, această relație legică atrage atenția asupra încă unui aspect, acela al existenței unei anumite stabilități calitative a formelor concrete ale existenței. În acest caz relația legică dintre schimbările cantitative și cele calitative se între-

[20] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a P.C.R., 19—21 iulie 1972*, Editura politică, București, 1972, p. 89.

[21] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1—2 iunie 1982, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

geşte cu constatarea (implicată de diferenţierea celor două tipuri de schimbări) că pot avea loc schimbări cantitative — între anumite limite — care să nu provoace schimbări calitative. În acest fel, analiza mecanismului relaţiilor dintre schimbările cantitative şi cele calitative obligă la reliefarea unui aspect mai profund al existenţei, acela al unităţii indisolubile între stările calitative, între stabilitatea calitativă şi variabilitatea calitativă. Mai general, prezentarea dinamismului universal poate fi făcută şi prin prisma unităţii dintre stabilitate şi variabilitate, în sensul că stabilitatea este întotdeauna dinamică, este rezultanta unor permanente modificări, iar variabilitatea — presupunînd aspecte de structurare, de ordine, de constanţă, de legitate — are şi ea o componentă de stabilitate. Prin urmare nu există nici stări particulare de stabilitate absolută, nici variabilitate absolută, ele se presupun şi se condiţionează reciproc.

Pentru a putea pătrunde mai adecvat în dialectica unităţii dintre schimbările cantitative şi cele calitative, se impune o cercetare a categoriilor de calitate, cantitate şi a unităţii dintre ele.

Categoria de calitate. Categoria de calitate a exprimat multă vreme în istoria filozofiei şi a ştiinţei determinaţia, care face ca obiectele şi procesele, însuşirile şi relaţiile lor să fie ele însele, să fie ceva anumit şi nu altceva. În acest sens calitatea este existenţă determinată ca ceva, avînd o anumită individualitate şi o anumită stabilitate. Pierderea calităţii înseamnă trecere în altceva.

Categoria de calitate caracterizează obiectele şi procesele în întregul lor, fiind corelată îndeosebi cu însuşirile lor esenţiale. De aceea şi este uneori prezentată ca ansamblu al însuşirior esenţiale, deşi e poate mai adecvat să se precizeze că ea este şi expresia unităţii dintre aspectele esenţiale şi cele neesenţiale.

Încercarea de a răspunde la întrebarea: ce face ca obiectul să fie el însuşi, ce-i conferă o anumită individualitate, o anumită stabilitate, s-a soldat prin dezvăluirea legăturii intime dintre calitate şi structură, dintre calitate şi sistem.

Conceptul de calitate, ca determinaţie primă şi totodată globală a obiectelor, proceselor, însuşirilor, relaţiilor a apărut în istoria filozofiei înainte de a se cunoaşte alcătuirea lor intimă, modul lor de funcţionare. Abordarea structurală a realităţii a permis înţelegerea mai profundă a calităţii, din unghiul de vedere al invarianţei anumitor relaţii structurale, din unghiul de vedere al invarianţei sistemului. Astfel, calitatea apare ca expresie a sistemului în totalitatea sa. Deşi categoria de calitate este mai puţin adîncă decît categoriile de sistem şi structură, care o explică, ea este menţinută şi în filozofia contemporană, pentru a păstra punţile de legătură între gîndirea tradiţională, operînd preponderent cu concepte ca substanţă, esenţă, calitate şi gîndirea înnoitoare care operează preponderent cu conceptele de sistem, structură, interacţiune.

Punctul de vedere al filozofiei marxiste cu privire la calitate s-a format pe fondul gîndirii tradiţionale, prin delimitarea sa de orientările idealiste, precum şi de unilateralităţile metafizice ale materialismului anterior ei.

Această delimitare a însemnat în primul rînd afirmarea universalităţii calităţilor, proprii atît realităţii materiale, cît şi celei spirituale, în opoziţie cu spiritualismul care susţinea prioritatea entităţilor calitative spirituale în raport cu cele materiale, precum şi în opoziţie cu idea-

Scanned with OKEN Scanner

lismul subiectiv, care subiectiviza calitățile, considerînd determinația calitativă integral sau în principal dependentă de subiect.

Atunci cînd Engels precizează în *Dialectica naturii* că nu există calități, ci lucruri care posedă calități, el are o atitudine critică față de poziția idealist-obiectivă, care consideră conceptul de calitate ca posedînd o existență de sine stătătoare, independentă de realitatea materială și de activitatea creatoare umană. Împotriva unei asemenea prezentări Engels precizează în sens materialist că nu există calități independente de lucruri. Formularea engelsiană însă nu ne îndreptățește să contestăm existența calităților ca aspecte generale ale realității. Orice altă interpretare — după părerea noastră — poartă în sine pecetea unei soluții nominaliste; calitatea ar fi concepută ca denumire, căreia nu îi corespunde o trăsătură generală în realitate.

Soluția marxistă constituie în același timp o delimitare în raport cu idealismul subiectiv, care consideră că însușirea, calitatea sînt — în ultimă analiză — dependente de conștiința subiectului cunoscător, fie subiectivizîndu-le total, fie prezentîndu-le ca rezultat indiscernabil al interacțiunii dintre subiect și obiect. În ambele cazuri este vorba despre o substituire a planului ontologic al analizei cu planul gnoseologic, substituire caracteristică tuturor variantelor empirismului idealist, inclusiv ipostazelor pozitiviste.

Deși problema calităților primare și secundare s-a pus în istoria filozofiei încă înainte de J. Locke, considerăm că soluția propusă de filozoful englez reprezintă un punct de răscruce, de aceea ne vom opri asupra ei. Bazîndu-se pe cunoștințele vremii John Locke face distincție între calitățile primare și calitățile secundare, arătînd că cele primare (formă, întindere, mărime și greutate) au un caracter obiectiv, deci aparțin lucrurilor, în timp ce calitățile secundare (gust, miros și culoare) nu aparțin lucrurilor, ci apar doar în conștiința subiectului cunoscător, ca rezultat al acțiunii calităților primare asupra organelor de simț.

Concesia pe care Locke a făcut-o subiectivismului a fost dusă pînă la ultimele sale consecințe logice de Berkeley, care nu numai că a redus toate calitățile la calități secundare, ci a contestat pînă și izvorul obiectiv al acestora din urmă, în așa fel încît la el nu mai întîlnim, cum subliniază Lenin, drumul de la însușirile lucrurilor la senzații, ci doar de la senzații la însușirile lucrurilor. În urma acestei false soluții, lui Berkeley i se impune concluzia că lucrurile nu sînt decît complexe de senzații.

Empirismului idealist de tip humeist îi e proprie afirmația imposibilității depășirii faptelor de conștiință. Ea devine o caracteristică și a pozitivismului. Variante similare de interpretare se întîlnesc la unele curente idealiste din secolul nostru, în cadrul cărora sînt subiectivizate soluții ale teoriei relativității și ale fizicii microcosmului. Interacțiunea dintre obiectul cercetării și aparatul de măsură în fizică este interpretată ca o interacțiune sui-generis dintre obiect și subiect, în care s-a atins o limită a obiectivității dincolo de care nu s-ar mai putea trece, și de aceea proprietățile realității ar trebui descrise de aici înainte exclusiv în termenii relației dintre obiect și subiect. În mod similar, uneori efectele relativiste sînt prezentate nu ca fenomene obiective de relație, ci ca expresie a dependenței obiectului observat de subiectul care urmărește fenomenele.

Scanned with OKEN Scanner

Aici se vede limpede substituirea planului gnoseologic celui ontologic, substituire fie de tip pozitivist, ca mai sus, fie de tip kantian, cînd se afirmă că în faptul ştiinţific, ca o îmbinare de factori obiectivi şi subiectivi, există note şi caracteristici exclusiv subiective apriori.

Discutarea relaţiei dintre obiect şi subiect în filozofia contemporană relevă aspectele pozitive ale soluţiei kantiene, cu deosebire teza activismului subiectului cunoscător şi teza neidentităţii dintre faptul real şi faptul cunoscut, dintre calităţile obiective şi cele cunoscute. De aici o nouă optică, mai profundă, asupra calităţilor, în măsura în care această problemă mai este abordată. Pe de o parte se insistă asupra posibilităţii de a reda pe căi tot mai complexe realitatea, pe de alta se relevă capacitatea fiinţei umane de a crea, pornind de la realitatea dată, dar depăşind-o, unele ipostaze ale lumii spirituale, unele ipostaze ale realităţii materiale artificiale viitoare. Este vorba deci de a depăşi — şi în acest domeniu — atît interpretările idealiste, cît şi materialismul naiv.

De fapt o analiză a cunoştinţelor dobîndite de omenire în activitatea ştiinţifică şi filozofică scoate în evidenţă faptul că toate fenomenele existenţei se caracterizează printr-un specific al lor calitativ, care le deosebeşte de alte fenomene. Acest specific este propriu, în primul rînd, realităţii obiective, dar nu numai ei, ci şi realităţii subiective.

Filozofia marxistă nu subliniază numai caracterul universal al calităţilor, ci relevă faptul că varietatea calitativă infinită a sistemelor reale (materiale şi spirituale), a însuşirilor şi a relaţiilor trebuie urmărită privind lucrurile atît în coexistenţă, cît şi în devenire. Cu alte cuvinte, recunoscînd existenţa varietăţii calitative a fenomenelor din univers, filozofia marxistă subliniază că această varietate apare nu numai în coexistenţa calităţilor, ci şi în capacitatea trecerii unei calităţi în alta, expresie generală a creativităţii materiei. Există în Univers diverse stări calitative, care nu sînt date dintotdeauna pentru totdeauna, ci sînt rezultatul eternei deveniri a materiei, capabile să genereze mereu noi stări calitative.

Această interpretare este îndreptată împotriva soluţiilor metafizice unilaterale, care:

a) fie că au negat şi neagă deosebirile calitative din Univers, încercînd să reducă totul la o singură calitate;

b) fie că au absolutizat şi absolutizează deosebirile calitative dintre lucruri.

Ambele soluţii au izvorît din incapacitatea gîndirii metafizice de a înţelege creativitatea în existenţă, trecerea de la o calitate la alta şi de a explica mecanismul acestei treceri. Dificultăţile gîndirii metafizice materialiste au fost din plin exploatate cu deosebire de idealismul obiectiv pentru a explica varietatea calitativă a Universului prin acţiunea formativă, structurantă a spiritului.

a) Reducerea varietăţii calitative infinite la o singură calitate a fost caracteristică atomiştilor din antichitate. Ei distingeau tabloul multicolor al Universului prin explicaţia simplificatoare că totul se reduce la combinaţii de atomi, diferiţi ca formă, poziţie şi mărime. În mod similar a procedat şi procedează gîndirea mecanicistă cînd încearcă să reducă toată varietatea proceselor la mişcarea mecanică şi să explice calităţi superioare exclusiv prin altele inferioare. Un caz particular îl reprezintă unele teze ale geneticii clasice, potrivit cărora organismele complexe nu

Scanned with OKEN Scanner

sînt decît rezultatul simplei recombinări a genelor din organismele simple.

b) Alți gînditori de orientare metafizică, neputînd explica trecerile, absolutizează deosebirile calitative dintre lucruri. Astfel, în antichitatea greacă Anaxagora a susținut că în lume există o infinitate de rădăcini și calitatea lucrurilor este dată de modul în care sînt amestecate aceste rădăcini în lucruri și de proporția amestecului.

Gîndirea fixistă a secolelor XVII—XVIII eterniza structura sistemului solar, forma continentelor și clasificarea speciilor tot din incapacitatea de a explica trecerea de la o calitate la alta. Tot în această incapacitate trebuie căutat izvorul soluțiilor hilozoiste. Cînd trecerile calitative s-au impus cu evidență în chimia și biologia secolului al XIX-lea, inițial ele au fost explicate în mod idealist datorită tiparelor metafizice de gîndire, pînă la biruința modului dialectic.

Dacă, împotriva celor care neagă diferențele calitative, filozofia materialist-dialectică reliefează existența acestor deosebiri în univers, împotriva celor care absolutizează deosebirile calitative eternizîndu-le, dialectica materialistă scoate în relief caracterul relativ al calităților în mai multe sensuri:

a) prin precizarea sistemului de referință; ceea ce într-un sistem de referință e o calitate a unui subsistem devine o însușire în raport cu alt sistem;

b) prin evidențierea trecerii de la o calitate la alta.

Primul aspect se evidențiază mai ales în coexistență, al doilea mai ales în devenire, ca expresie a creativității existenței, atît a celei materiale, cît și a celei spirituale. În ambele cazuri se mai poate pune în evidență gradul divers de generalitate a calităților, corelat cu diverse nivele de organizare a materiei (și aceste caracteristici pot fi privite structural sau genetic). În acest sens este necesar să se sublinieze caracterul absolut al calității: într-un anumit sistem de referință și o anumită perioadă în devenire, obiectul, procesul apare ca ceva anumit și nu ca altceva.

Prin urmare, calitatea, ca o primă determinație a sistemelor materiale și spirituale, a însușirilor și relațiilor lor, poate fi definită ca determinația care face ca ceva să fie ceea ce este, delimitîndu-se de altceva. Această determinație este dependentă de structura sistemului material sau ideal, a însușirilor sau a relațiilor sale, exprimîndu-le în integritatea lor. Calitatea este, în ultimă analiză, dependentă de aspectele fundamentale, esențiale ale structurii sistemului. Anularea sistemului ca sistem determinat, trecerea lui în alt sistem atrag după sine schimbarea calității.

Categoria de cantitate. Filozofia tradițională, în fondul său categorial, relevă că în afară de determinația lor calitativă toate procesele și fenomenele se mai caracterizează și printr-o determinație cantitativă, prin cantitate. Aspectul cantitativ al unui obiect sau fenomen este exprimat prin numărul părților sale componente, prin mărimea sa, prin ritmul de dezvoltare, prin volum etc. Cantitatea este gradul de dezvoltare a unei calități sau a unei însușiri. Determinația cantitativă, prin urmare, arată în ce măsură este prezentă calitatea respectivă în fenomenul dat, pînă la ce punct a evoluat fenomenul respectiv în cadrul calității date sau al unei însușiri, relații date.

Nu există obiect sau fenomen din realitate care să nu se caracterizeze printr-o determinație cantitativă. Ea are un caracter universal. Cele

Scanned with OKEN Scanner

spuse cu privire la critica idealismului în problema calității sînt pe deplin valabile și în privința cantității.

Gîndirea materialistă critică pozițiile idealist-obiective pentru afirmația acestora că determinația cantitativă ar exista în sine, independent de sistemele materiale, și chiar ar fi anterioară lor. În antichitate, acest punct de vedere a fost susținut de școala lui Pitagora, care, ajungînd să desprindă conceptul de cantitate (de număr), l-a absolutizat, declarîndu-l demiurg al realului. Nu este cazul să subapreciem meritul gîndirii pitagoriene de a fi descoperit cantitatea, dar ar fi greșit să trecem cu vederea aspectele idealist-obiective ale soluției propuse. Determinația cantitativă nu este anterioară realității, ci este o caracteristică, inițial desprinsă de om din realitatea obiectivă și evident apoi și ca element component al realității subiective și al creației spirituale. Din punct de vedere gnoseologic e interesant de remarcat faptul că, în evoluția sa istorică, cunoașterea umană a descoperit conceptul de cantitate în urma celui de calitate. Aceasta se explică prin dificultățile pe care le comportă elaborarea conceptului de număr, dificultăți ilustrate prin analiza evoluției limbii popoarelor primitive și a limbajului la copii.

Dar, pentru ceea ce ne interesează aici, să reținem că determinația cantitativă este o determinație a tuturor sistemelor realității, în primul rînd a sistemelor materiale și apoi a sistemelor ideale create de om.

Așa cum a arătat și Fr. Engels, noțiunile de număr și figură sînt scoase din realitatea obiectivă, în urma unei îndelungi activități de abstractizare și de generalizare, pe baza practicii social-istorice. Înainte de a fi apărut în conștiința oamenilor noțiunile de număr și figură, trebuie să fi existat în realitate lucruri posedînd o anumită formă sau un anumit număr de obiecte de același fel. În evoluția cunoașterii, datorită progresului realizat de gîndirea matematică, s-a trecut treptat de la redarea realului la construcții relativ independente de real, aparținînd zonei posibilului. Și, întrucît în permanență zona posibilului și a realului se întrepătrund, nu e nici un miracol că mintea umană, reușind să-și ia zborul în zona posibilului, descoperă în această zonă și corespondențe cu realul.

Universalitatea determinației cantitative poate fi ea însăși privită nu numai sub aspectul omniprezenței sale, ci și sub aspectul varietății calitative, sub care se prezintă însăși determinația cantitativă.

Cea mai pură determinație cantitativă este numărul. Determinația cantitativă, în sensul filozofic elucidat mai înainte, nu presupune numărul în sine, ci numărul raportat la obiecte, proprietăți sau relații. De aceea se și definește cantitatea din punct de vedere filozofic ca grad de dezvoltare a unei anumite calități sau însușiri (ea exprimă o determinație a obiectelor și a proceselor din punctul de vedere al dimensiunilor spațiale, al ritmului schimbărilor, din punctul de vedere al caracteristicilor numerice ale diferitelor însușiri). Dar chiar în relațiile cantitative se poate vorbi de unitatea dintre cantitate și calitate. Făcînd abstracție de particularitățile calitative ale lucrurilor, nu înseamnă că excludem orice caracteristică calitativă. Mulțimile infinite, considerate ca posibile, în devenire, pot să fie construite uneori pe baza indicării însușirilor lor generale. Diferite relații cantitative se deosebesc între ele calitativ, prin aceea că sînt obiecte individuale (chiar dacă abstracte). În acest sens afirma Engels că numărul este plin de deosebiri calitative, 16 fiind suma a 16 unități, pătratul lui patru, 2^4 etc.

Lucrurile și procesele sînt comparabile din punct de vedere cantitativ în măsura în care au unele trăsături și aspecte comune. Descoperirea determinării cantitative a lucrurilor necesită întotdeauna o comparație între ele, deci și găsirea etaloanelor, adică a mărimilor care să constituie puncte de plecare pentru măsurare. În multe cazuri, asemenea etaloane s-au descoperit și, ca urmare a acestui fapt, fenomenele respective se pretează la o descriere cantitativă precisă.

În același timp există multe fenomene, pentru care nu s-au stabilit asemenea etaloane precise. În mod deosebit acest lucru este valabil în cazul multor procese biologice și sociale, cum ar fi, de pildă, diverse particularități psihice ale oamenilor: sentimente, merite, lipsuri etc. Este însă evident faptul că și lor le sînt proprii determinații cantitative, pe care avem posibilitatea să le exprimăm cu ajutorul gradelor de comparație.

Pe măsură ce știința va progresa, va crește și posibilitatea de a descoperi determinațiile cantitative precise în domenii unde astăzi acest lucru este încă imposibil. Numeroase fenomene permit deja în principiu descrierea pe baza unor relații cantitative complexe. Primele succese au fost obținute în acest sens în biologie, psihologie și sociologie prin aplicarea largă a calculului statistic.

Nu întîmplător a acordat Lenin o deosebită importanță analizei matematice în științele sociale, apreciind că statistica este unul dintre instrumentele cele mai puternice ale cunoașterii societății. În același timp, Lenin a demonstrat cu ajutorul faptelor însemnătatea luării în considerare a calității proceselor supuse analizei statistice, indicînd importanța criteriilor calitative în sistematizarea materialului statistic obținut, deoarece, fără luarea în considerare a calității, statistica se transformă într-o denaturare, în spatele căreia nu se ascund scopuri matematice „neutre", ci deseori anumite interese de clasă.

Afirmația că determinația cantitativă se referă întotdeauna la o însușire sau la o calitate anumită este ilustrată aici cu prisosință. În legătură cu aceasta merită să amintim că Marx a subliniat în repetate rînduri că pentru a stabili deosebiri cantitative între lucruri este absolut necesară omogenitatea calității. Cu alte cuvinte, analiza cantitativă a fenomenelor nu presupune ignorarea calității, ci, dimpotrivă, reliefarea limitelor calitative în cadrul cărora se face analiza cantitativă sau reliefarea calității pe care o exprimăm cantitativ.

Posibilitatea practic inepuizabilă de aplicare a matematicii și a metodelor sale la studiul realității a fost subliniată de Engels atît în *Anti-Dühring*, cît și în *Dialectica naturii*. Științele contemporane ilustrează cu prisosință această idee: știința progresează cu atît mai mult și mai rapid, cu cît ea poate apela în măsură mai mare la matematică. Aceasta nu înseamnă că descrierea pur matematică a fenomenelor este limita, scopul și idealul perfecțiunii cunoașterii omenești.

Fără să descopere determinațiile cantitative ale lucrurilor, știința rămîne la nivelul unei înțelegeri unilaterale, incomplete. Dar este adevărată și afirmația că, dacă fenomenele sînt analizate numai în plan cantitativ, înțelegerea lor nu e mai puțin abstractă și unilaterală.

Reținem că determinația cantitativă e o determinație universală (proprie realității obiective, în primul rînd, și tuturor proceselor subiective), exprimabilă deseori în limbaj matematic. Ea este întotdeauna determinația unei anumite calități sau a unei însușiri.

Scanned with OKEN Scanner

Legătura determinației cantitative cu cea calitativă nu este vizibilă la prima vedere, cînd cantitatea apare ca ceva exterior obiectului, ca ceva relativ indiferent față de obiect, deoarece, în anumite limite, determinația cantitativă se poate modifica, fără ca însăși calitatea obiectelor să se modifice. Iată de ce Hegel definea cantitatea ca „determinație exterioară ființei, indiferentă pentru aceasta", în timp ce calitatea era considerată ca identică cu ființa obiectului. Modificările determinărilor cantitative sînt indiferente față de calitatea dată numai în cadrul anumitor limite, dincolo de care încetează să fie indiferente, provocînd schimbarea calității obiectului. De fapt, schimbările cantitative sînt intim legate de calitate, dar această legătură apare cu evidență doar la un anumit nivel al acumulărilor cantitative, anume atunci cînd se atinge pragul a cărui depășire atrage după sine schimbarea calității.

Din această cauză putem afirma în spirit hegelian că determinările cantitative pot apărea fie ca esențiale, fie ca neesențiale. Cînd modificările cantitative au loc în cadrul aceleiași calități, ele sînt neesențiale. Cînd depășesc anumite limite, ele devin esențiale, ducînd la modificarea radicală a vechii calități. Unele determinări cantitative nu pot fi considerate niciodată neesențiale pentru sistemul dat, deoarece schimbarea lor înseamnă implicit schimbarea calității. Acestui gen de modificări cantitative nu i se poate atribui caracterul de gradualitate, deoarece ele se produc în mod discontinuu, ducînd la noi calități (numărul protonilor într-un element chimic, al atomilor într-o moleculă etc.).

În analiza caracterului dialectic al cantității, pe lîngă ideea universalității cantității și a legăturii sale indisolubile cu calitatea, reținem și caracterul relativ al acestei legături, faptul că determinația cantității se modifică în anumite limite fără ca această variație să atragă după sine o schimbare calitativă. Peste 100°C temperatura apei poate varia fără ca acest lucru să aducă vreo schimbare a stării sale gazoase de agregare. Calmantele, în limitele unei anumite concentrații, pot ușura durerile organismului fără să-i dăuneze în măsură însemnată. În fenomenele sociale de asemenea anumite schimbări cantitative nu produc schimbări calitative. Apariția cîtorva manufacturi în sînul societății feudale nu putea avea înrîurire esențială asupra economiei feudalismului, nu putea schimba caracterul acelei orînduiri.

Dacă este adevărat că în anumite limite determinația cantitativă poate varia fără să atingă calitatea fenomenului respectiv, aceasta înseamnă că determinația calitativă poate avea numeroase gradații cantitative. Determinația cantitativă are caracter relativ și în sensul că ceea ce într-un raport anumit apare ca o determinație cantitativă, apare în altul ca o determinație calitativă. În același timp însă, determinația cantitativă are și un caracter absolut. În primul rînd este absolută prin universalitatea sa, în al doilea rînd prin faptul că în cadrul aceluiași sistem de referință determinația cantitativă este mereu identică cu sine. Această afirmație este evidentă mai ales pentru determinațiile cantitative esențiale.

Măsura ca legătură între calitate și cantitate. În opoziție cu gîndirea metafizică, care a rupt calitatea de cantitate, nevăzînd legătura dintre ele, considerînd cantitatea ca exterioară obiectului, iar calitatea ca fiind o determinație internă imuabilă, Hegel — cu gîndirea lui profund dialectică — a întrevăzut legătura internă dintre calitate și cantitate și mecanismul trecerii de la o calitate la alta prin intermediul schimbărilor can-

Scanned with OKEN Scanner

titative esențiale. Astfel Hegel consideră cantitatea drept calitate depășită, adică o calitate înțeleasă mai profund și mai precis. Dacă calitatea apare ca o determinație nemijlocită, identică cu ființa „cantitatea este ființa pură, în care determinația nu mai este pusă ca una cu ființa însăși, ci ca depășită, adică indiferentă“[22]. Considerarea pur cantitativă a lumii este însă greșită, deoarece, dorind să evite deosebirile calitative infinite, perceptibile senzorial, gînditorul alege în mod arbitrar una și o declară ca avînd realitate, iar pe celelalte drept iluzii ale senzorialității. Hegel îl învinuiește pe Pitagora pentru faptul că nu a mers suficient de departe pe drumul transformării realității percepute senzorial în noțiune.

Cantitatea pare indiferentă, dar nu e indiferentă față de calitate, pentru că se conservă și depășește calitatea. Prin aspectul lor calitativ, lucrurile nu sînt comparabile. Prin cel cantitativ, ele sînt comparabile. Dar ele sînt comparabile cantitativ tocmai pentru că diferențele cantitative se referă la o anumită calitate sau însușire, a cărei gradație o exprimă diferitele aspecte cantitative. Culorile nu sînt comparabile între ele decît ca unde electromagnetice. Calitatea de unde electromagnetice are diferitele gradații cantitative: lungimile de undă. Deci culorile sînt și nu sînt comparabile, pentru că au anumite însușiri comune.

Cantitatea e întotdeauna calitativă, nu există o cantitate fără calitate, dar nici calitatea nu există independent de cantitate. În orice domeniu al naturii sau al vieții sociale, cercetătorul se izbește de această unitate a determinației calitative și cantitative a fenomenelor.

Unitatea dintre cantitate și calitate este redată în conceptul de măsură, reprezentînd limitele între care modificările cantitative nu duc la schimbări calitative. Dacă schimbările cantitative depășesc măsura, aceasta provoacă apariția unor noi calități. Dacă măsura este depășită printr-un adaos sau o scădere, obiectele încetează să mai fie ceea ce erau. Trecerea cantității în calitate prin depășirea măsurii alcătuiește, după Hegel, „linia nodală“ în dezvoltare, „nodurile“ fiind noile calități care se înlocuiesc unele pe altele în transformările sau în procesele de dezvoltare care au loc în natură și societate, ca, de pildă, succesiunea elementelor chimice, a speciilor, a orînduirilor. Punctul nodal este momentul depășirii măsurii, momentul în care acumulările cantitative duc la o nouă calitate.

Întrucît cantitatea și calitatea se referă atît la însușiri, cît și la relații, noțiunea de măsură se aplică și ea însușirilor și relațiilor. Pornind de la unitatea dintre determinația calitativă și cea cantitativă a lucrurilor, putem înțelege modul în care se realizează trecerea de la o calitate la alta în devenirea universală.

Devenirea ca trecere de la o calitate la alta. Devenirea fenomenelor este o unitate de schimbări cantitative care duc la schimbări calitative și invers. Schimbările cantitative și cele calitative se constituie astfel ca două momente necesare ale devenirii, întrucît nu este posibilă o schimbare calitativă fără o modificare cantitativă.

În natură, Fr. Engels observa că „într-un mod precis determinat pentru fiecare caz în parte schimbările calitative se pot produce numai prin adăugare cantitativă sau prin scădere cantitativă de materie sau de miș-

[22] G. W. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, Logica, Editura Academiei, București, 1962, p. 195.

care (ceea ce se numește energie). Toate deosebirile calitative din natură se bazează fie pe o compoziție chimică diferită, fie pe cantități sau forme diferite ale mișcării (energiei), fie, cum se întîmplă aproape întotdeauna, și pe una, și pe cealaltă. Așadar, este imposibil să modificăm calitatea unui corp fără a adăuga sau scădea materie sau mișcare, adică fără a schimba cantitativ respectivul corp"[23].

Chiar dacă astăzi cercetările nu ne permit să pătrundem în mecanismul intim al schimbărilor cantitative prezente în transformările particulelor elementare, afirmația că asemenea schimbări există se întemeiază pe ideea universalității dependenței calității de cantitate. Dealtfel, ideea lui Engels, potrivit căreia orice schimbare calitativă e dependentă de adăugire sau de scădere de materie ori de mișcare (sau, ceea ce se întîmplă aproape întoadeauna, și de una, și de alta) este confirmată de legea conservării și transformării energiei, precum și de legea corelației dintre energie și masă: $E=mc^2$.

Unul dintre momentele esențiale ale specificului trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative constă în structura diferită a intervalului schimbărilor cantitative care caracterizează proprietățile esențiale ale obiectelor și proceselor în limitele calității date.

a) În unele cazuri, intervalul schimbărilor cantitative se transformă într-o unitate strict determinată, schimbările cantitative avînd valori strict determinate, legate indisolubil de calitatea dată. În chimie, deseori schimbarea calitativă este legată de trecerea de la un indice cantitativ strict determinat la altul fără valori intermediare, cum este schimbarea numărului atomilor în moleculă.

b) Alteori, intervalul schimbărilor cantitative este alcătuit dintr-un șir de valori strict determinate, caracterizîndu-se prin discontinuități. De pildă trecerea de la un izotop la altul, în cazul elementelor chimice grele, reprezintă o schimbare cantitativă în cadrul elementului chimic dat, căci deosebirile dintre proprietățile chimice ale izotopilor sînt neînsemnate. Izotopii pot fi considerați din această cauză varietăți ale elementului chimic respectiv. Trecerea de la un izotop mai ușor la altul mai greu se realizează prin adăugiri de neutroni (cu păstrarea aceluiași număr de protoni), pînă se ajunge la cel mai greu izotop al elementului respectiv. Aici se atinge limita schimbărilor cantitative, căci introducerea încă a unui neutron în nucleu este însoțită de transformarea neutronului respectiv în proton (cu eliminarea unui electron din nucleu). Prin aceasta are loc transformarea calitativă a elementului chimic dat într-un alt element, cu un număr de ordine mai mare în tabloul periodic al lui Mendeleev.

c) În alte cazuri se pot pune în evidență schimbări continue ale indicilor cantitativi în cadrul unei calități date, dar sînt strict delimitate prin puncte nodale precise. Astfel se realizează, de pildă, trecerea de la o stare de agregare la alta, în care este vorba de puncte de topire și de fierbere.

d) De cele mai multe ori însă, procesele complexe, intervalul schimbărilor cantitative este caracterizat prin continuitate și prin absența unor limite stricte. Absența unor limite stricte în trecerea de la o calitate la alta este utilizată deseori pentru negarea deosebirilor calitative și deci a salturilor calitative. Dar inexistența unor limite rigide între două cali-

[23] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Editura politică, București, 1966, p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

tăți nu înseamnă inexistența limitelor în general. Asupra acestui aspect atrăgea atenția Hegel. El a fost analizat pe larg de Engels, care sublinia că noile descoperiri ale științelor merg pe linia de a șterge pretinsele limite rigide dintre diverse stări calitative.

Pentru natura vie, Darwin a arătat că în condiții naturale relativ stabile sînt integrate în procesul selecției naturale mai ales variațiile extrem de slabe și, în acest fel, trecerea de la o calitate veche la alta nouă a eredității se face aproape imperceptibil.

În societate, inexistența limitelor rigide în trecerea de la o calitate la alta este și mai ușor de pus în evidență. Dezvoltarea forțelor de producție duce în cele din urmă la schimbarea relațiilor de producție, dar ar fi absurd să se presupună că o orînduire socială permite modificarea cantitativă a forțelor de producție doar pînă la o anumită limită strict determinată. Lenin a arătat că nivelul de dezvoltare necesar pentru trecerea revoluționară la socialism poate fi diferit, că, în condiții istorice favorabile, proletariatul poate prelua puterea și dacă forțele de producție ale țării au un nivel relativ scăzut, după cum în țări cu o producție avansată se pot menține încă multă vreme relații de producție capitaliste. Unul dintre argumentele teoretice aduse împotriva teoriei dezvoltării spontane a forțelor de producție este tocmai sublinierea inexistenței unor limite rigide, fixe în trecerea de la o orînduire la alta.

Prin urmare, unul dintre momentele esențiale ale specificității relației dintre schimbările cantitative și cele calitative constă în structura diferită a intervalului schimbărilor cantitative care caracterizează o anumită stare calitativă.

Tipurile și formele trecerilor calitative. Un alt aspect al specificității acestei relații îl constituie faptul că salturile sînt de diferite tipuri și forme. Trecerile calitative din Univers pot fi de trei tipuri: progresive, regresive sau în același plan de complexitate: progresive cînd se realizează trecerea de la o structură inferioară la alta superioară, regresive cînd are loc procesul invers și în același plan de complexitate cînd este vorba doar de o restructurare a aceluiași conținut. Evident, toate aceste trei tipuri de salt calitativ pun în mod specific problema creativității materiei și a spiritului, apariția noului. Dar asupra acestui aspect vom reveni cînd vom discuta sensul devenirii.

Deosebirile privind energia de legătură dintre atomii unor molecule, deosebirile din așezarea spațială a atomilor sau deosebirile din starea energetică a sistemelor sînt deosebiri cantitative în care numărul atomilor componenți ai moleculei rămîne neschimbat și care aduc după sine modificări calitative ale moleculei. De exemplu, în cazul izomeriei sterice, substanțele organice cu aceeași compoziție chimică se deosebesc calitativ printr-o serie de însușiri specifice, provenite din forma așezării în spațiu a atomilor componenți și a stării energetice diferite a sistemului.

A interpreta în mod dialectic dezvoltarea realității înseamnă a lua în considerare întreaga bogăție a trecerilor de la o calitate la alta. Modalitatea de trecere de la o calitate la alta, forma saltului, depind în primul rînd de caracterul obiectului sau al procesului respectiv, deci de contradicțiile ce se află la baza dezvoltării lui. Forma saltului depinde de asemenea de condițiile în care se produce această trecere.

În esență, din multitudinea de forme ale saltului existente în realitate se pot desprinde două forme mai pregnante: forma bruscă, fără stări sau trepte intermediare, și cea cu trepte intermediare. Forma bruscă

Scanned with OKEN Scanner

a saltului este caracterizată prin durata scurtă a schimbării calitative în comparație cu acumulările cantitative și prin treceri directe. Forma treptată a saltului se caracterizează prin existența unor etape de tranziție, a unor verigi intermediare între vechea calitate și cea nouă. Se pare că în natură predomină trecerile treptate, deși între cele două forme de salt nu există un zid despărțitor, un salt mare treptat putînd fi alcătuit dintr-o multitudine de microsalturi bruște. De exemplu, toate procesele dezintegrării radioactive reprezintă salturi bruște ale atomilor de sodiu, uraniu etc., salturi care au loc succesiv. Saltul întreg de la elementul inițial la produsul final al dezintegrării are loc uneori deosebit de încet și treptat, durînd secole și chiar zeci de milenii. Oamenii de știință au reușit să concentreze aceste salturi elementare într-o reacție în lanț, care să se petreacă într-o perioadă mult mai scurtă de timp.

În natura vie întîlnim de asemenea o întreagă bogăție de treceri de la o calitate la alta. Darwin, de pildă, a insistat asupra faptului că, în condiții naturale (sălbatice), forma tipică a salturilor este trecerea treptată. Pornind de la această constatare, el a subliniat (în spirit leibnizian) că natura nu face salturi, delimitîndu-se de pozițiile catastrofiste ale lui Cuvier.

Desigur, dezvoltarea ulterioară a biologiei pe linia studiului mecanismelor eredității a permis constatarea mai profundă că mutațiile (ca salturi bruște) în structurile ereditare duc treptat, prin consolidare, la modificarea speciilor. Într-un fel deci, genetica contemporană dezvoltă pe alt plan ideile darwiniste.

În viața socială, tabloul trecerilor este și mai complex, aici putîndu-se distinge și între formele violente și cele pașnice. Analiza concretă a situațiilor concrete ne arată că formele de salt indicate mai sus — brusc, treptat pe de o parte, pașnic și violent (nepașnic) pe de alta — se pot împleti, se pot îmbina în funcție de natura contradicțiilor care stau la baza dezvoltării fenomenului social respectiv, cît și în funcție de condițiile în care se desfășoară fenomenul. Uneori contradicțiile antagoniste se rezolvă printr-un salt exploziv, prin înlăturarea bruscă a vechiului, salt care are în același timp un caracter violent din cauza rezistenței înverșunate a forțelor retrograde. Alteori, în funcție de noile condiții, rezolvarea contradicțiilor antagoniste, deși bruscă, poate să nu îmbrace forma unei ciocniri violente, brutale.

Lupta pentru socialism în țările capitaliste are loc în condiții deosebit de complexe, diferite de la țară la țară. Întreaga dezvoltare istorică arată cît de îndreptățită a fost previziunea lui Lenin cu privire la abundența și diversitatea enormă de forme, metode și căi în care își găsesc aplicarea legile generale ale revoluției socialiste. Se confirmă și previziunea leninistă că această diversitate va crește în mod inevitabil pe măsura cuprinderii în procesul revoluționar a noi țări și popoare. Partidul nostru subliniază că posibilitatea trecerii de la capitalism la socialism pe cale pașnică sau pe cale nepașnică este determinată în fiecare țară de condițiile istorice concrete. Clasa muncitoare este interesată să cucerească puterea fără război civil. Dar clasele exploatatoare nu cedează de bunăvoie puterea, gradul de ascuțire a luptei de clasă depinzînd nu atît de proletariat, cît de folosirea violenței de către clasele exploatatoare, de forța lor de împotrivire.

Esențial pentru asigurarea succesului revoluției proletare este ca partidul clasei muncitoare să stăpînească toate formele de luptă fără

excepție, să aibă capacitatea de a le mînui pe toate și să fie pe deplin pregătit pentru orice eventualitate, spre a putea îndocui rapid o formă a luptei cu alta potrivit schimbărilor ce survin în condițiile concrete de desfășurare a revoluției.

Istoria confirmă că trecerea de la capitalism la socialism este posibilă numai prin înfăptuirea revoluției proletare, prin preluarea puterii menită să apere cuceririle revoluționare și să facă posibilă transformarea socialistă a societății. Revoluția proletară presupune cuprinderea unor puternice forțe sociale, alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, unirea într-un front larg a tuturor forțelor și mișcărilor de masă îndreptate împotriva claselor exploatatoare, împotriva încercărilor acestora de a-și restaura dominația.

Schimbările calitative în socialism și comunism, datorită caracterului esențialmente neantagonist al contradicțiilor, au cu preponderență un caracter treptat.

Analiza legăturii dintre schimbările cantitative și cele calitative ne permite să evidențiem și caracterul relativ al acestei distincții. Ceea ce într-un sistem de referință reprezintă o schimbare calitativă devine în alt sistem o schimbare cantitativă. De pildă, trecerea de la un izotop la altul e o schimbare cantitativă în raport cu elementul chimic dat, dar în raport cu izotopii e o schimbare calitativă. Trecerea de la o varietate la alta e o schimbare cantitativă în cadrul speciei, dar calitativă în raport cu varietățile.

Un alt aspect tot atît de important îl constituie adîncimea saltului calitativ respectiv. Putem face distincție între salturi calitative mai profunde și mai puțin profunde, în strînsă legătură cu relativitatea distincției dintre schimbările cantitative și cele calitative.

Trecerea de la calitate la cantitate. Trecerea cantității în calitate își are reversul dialectic în trecerea calității în cantitate, pentru a utiliza limbajul hegelian. Aceasta înseamnă că o calitate nou apărută presupune o nouă determinație cantitativă, presupune trecerea la raporturi cantitative proprii ei. De aceea, dacă acumulările cantitative duc la schimbări calitative, noua calitate, odată apărută, determină alt ritm și alte legi ale schimbărilor cantitative. Ca urmare a acestui fapt, caracteristicile cantitative anterioare îi sînt inaplicabile.

Un exemplu ne poate furniza analiza schimbării forței de coeziune între elementele sistemelor în cazul trecerii de la un sistem la altul. În sistemele cosmice de tipul galaxiei noastre, energia de legătură pe unitatea de masă este relativ mică. Aici acționează forțele gravitaționale, direct proporționale cu masa și invers proporționale cu pătratul distanței dintre corpuri. Trecînd de la sistemele cosmice la corpurile macroscopice ce ne înconjoară, constatăm că energia de legătură crește rapid. Între molecule, pe lîngă forța gravitațională, acționează forțe electrice care depășesc cu mult forțele gravitaționale. Forțele care leagă electronii cu nucleele în atomi sînt și mai mari, iar cele intranucleare sînt de 1000 de ori mai mari decît în atomi. Deci, cu cît sistemul are dimensiuni mai mici, cu atît crește energia de legătură și, invers, cu cît crește sistemul, cu atît energia de legătură existentă este mai mică, încît la anumite dimensiuni energia cinetică poate deveni mai mare decît energia legăturilor gravitaționale. În sisteme calitativ diferite se evidențiază corelația specifică dintre dimensiunile sistemului și forțele de coeziune ce le caracterizează.

Scanned with OKEN Scanner

Un alt aspect care poate ilustra influența schimbărilor calitative asupra celor cantitative este creșterea legică a ritmului dezvoltării pe măsura trecerii de la o stare calitativă a materiei la alta mai complexă. În natura nevie, sistemele se dezvoltă foarte încet, schimbările calitative progresive avînd loc în zeci și sute de milioane de ani. În natura vie, ritmul dezvoltării este mult mai rapid și se accelerează pe măsura apariției unor forme mai desăvîrșite de organizare. În societatea umană se constată de asemenea o accelerare a ritmului pe măsura trecerii de la o orînduire inferioară la alta superioară.

Prin urmare, după apariția calității noi are loc procesul stabilizării ei relative, ceea ce creează premisele pentru noi acumulări cantitative. Aceasta este tocmai trecerea de la calitate la cantitate.

Sintetizînd, se poate afirma că devenirea poate fi privită și ca un proces de trecere de la cantitate la calitate și, invers, trecerea fiind discontinuă și continuă în același timp, că nu există schimbare calitativă fără schimbare cantitativă, după cum nu există schimbări cantitative care să nu ducă la un moment dat la schimbări calitative. Schimbările cantitative și cele calitative sînt deci două laturi inseparabile ale devenirii universale.

Reamintim că schmibările cantitative nu modifică în anumite limite natura fenomenului, în timp ce prin schimbările calitative fenomenul sau obiectul se transformă în altceva. Saltul reprezintă tocmai trecerea de la o calitate la alta.

Trecerea cantității în calitate are un caracter universal, dezvăluind de fapt atît dinamismul în interiorul unei calități, cît și trecerea de la o calitate la alta. Astfel este vorba de o unitate organică între stabilitate și variabilitate prin condiționarea lor reciprocă.

3. Sensul devenirii

Alături de problema infinității, poate nici o altă problemă a teoriei generale a existenței nu e mai tulburătoare din punctul de vedere al perspectivelor omului decît problema sensului devenirii.

Problema infinității invită la meditații în care zborul imaginației se împletește cu sentimentul de mîndrie că omul, ființă finită, cu sferă de cunoaștere și de acțiune finită, a ajuns să conceapă infinitul și să-l așeze temelie a forței sale de demitizare.

Într-o lume în care nu este loc pentru Dumnezeu se pune într-un mod deosebit și problema demnității și a responsabilității umane. Gîndurile, trezite și fertilizate de meditația filozofică în problema infinității, sînt cu necesitate întregite în teoria sensului devenirii, cu atît mai mult cu cît în perioada contemporană problema sensului devenirii este îmbogățită în semne de întrebare și în răspunsuri parțiale sau mai de amploare prin interferențele ei cu soluțiile determinismului și ale structuralismului.

Mai mult decît problema infinității, problema sensului devenirii angajează omul în toată complexitatea sa, deoarece în fiecare fațetă a problemei omul apare mai clar ca punct central de referință. Astăzi s-ar putea vorbi în ontologie despre sensul devenirii în trei accepții corelate,

Scanned with OKEN Scanner

dar deosebite: sensul devenirii universale, sensul devenirii în colțul nostru de univers și sensul devenirii omenirii și al omului ca individ.

Dacă cel dintîi este nemijlocit corelat cu ideea infinității și cu ideea permanentei capacități de creație a existenței, celelalte două vizează mai cu seamă dialectica începutului și sfîrșitului, care, în cazul ființei umane individuale, se umple de semnificația deosebită a relației dintre viață și moarte și a nevoii omului de a depăși tot prin creație implacabilul mers înainte al vieții către moarte. Acest din urmă aspect este încărcat profund de semnificații axiologice.

Soluțiile care s-au conturat în istoria filozofiei sînt extrem de variate, dar din ansamblul lor se pot desprinde cîteva direcții principale: direcția care susține ciclicitatea, direcția care afirmă mersul ascendent al Universului, cea care susține mersul predominant descendent, cea care socotește că, datorită dominației hazardului și a dezordinii, nu se poate evidenția un sens al Universului și, în sfîrșit, cea care socotește că însăși punerea problemei este lipsită de sens.

În secolul al XX-lea fiecare dintre aceste orientări își găsește reprezentanți hotărîți, care încearcă să aducă noi argumente în sprijinul poziției susținute. Desigur, soluțiile care se conturează în filozofia contemporană sînt extrem de complexe și de contradictorii.

Laitmotivul multor curente contemporane îl constituie ideea dezarmantă a lipsei de sens a existenței, în special a existenței umane. Este suficient să amintim, de pildă, că neopozitivismul a exclus problema sensului devenirii din preocupările filozofice pe motivul că este o problemă lipsită de sens, că variantele indeterministe, în general, văd ființa umană pierdută într-un univers al hazardului plin de adversitate, nu numai indiferent față de ea, că existențialismul în formele sale extreme, pesimiste, a teoretizat absurdul existenței în general și cu deosebire al existenței umane, aducînd pe prim plan mai ales aspectele degradante ale omului.

Desigur, pot fi citate și tendințe opuse, predominant optimiste, avînd de asemenea circulație în secolul al XX-lea, cum ar fi variantele progresului universal de coloratură religioasă (emergentismul, Teilhard de Chardin, de pildă), cele care teoretizează forța creatoare a entităților spirituale în variante idealiste (bergsonismul, holismul), care continuă oarecum ideile pătrunse de entuziasmul pentru progres atît de clar afirmat în secolul al XIX-lea. În cele din urmă s-ar putea releva prezența orientărilor filozofice mai lucide, apropiate de marxism, orientări în care teoretizarea devenirii universale și cea a omenirii nu cad nici pradă desperării, nici optimismului infatuat fără temei, ci, descifrînd deosebirile dintre diversele planuri de abordare a problemei, încearcă să precizeze în mai mare cunoștință de cauză și cu mai mare stăpînire a elanurilor iraționale rostul meditației asupra universului pentru om și destinul său, cît e și cît nu e în puterea omului și a omenirii, cum se nasc, cresc și mor idealuri, îndatoriri, împliniri, cum se continuă și se depășește pe sine omul prin creație. E încă o dată prilejul de a remarca forța de sinteză a gîndirii marxiste, capacitatea ei de a cuprinde într-un întreg o complexă problematică filozofică, de a desprinde cu maximă luciditate diversele nivele ale punerii și ale soluționării problemelor prin caracterul său metodologic deschis la principalele înnoiri.

Dar pentru a înțelege cum a realizat pînă azi marxismul asemenea asimilări și depășiri, este necesară o scurtă incursiune logico-istorică.

Scanned with OKEN Scanner

Este limpede că problema unui sens al devenirii se poate pune numai acolo unde şi atunci cînd se recunoaşte devenirea existenţei ca schimbare calitativă. Pentru cei care neagă devenirea, existenţa adevărată înseamnă imobilitate absolută.

Ca o variantă atenuată a acestui mod de a interpreta existenţa, se înscriu, de pildă, variantele metafizice, care interpretează schimbarea calitativă ca o aparenţă reductibilă la simpla însumare a elementelor, a părţilor. Amprenta universului eleat se menţine astfel în teoretizarea imuabilităţii elementelor constitutive ale existenţei şi deci în identitatea lor desăvîrşită.

Afirmarea veşnicei curgeri, a veşnicei treceri a ceva în altceva cerea răspuns la întrebarea: „Încotro?". În primele variante ale gîndirii dialectice antice, inclusiv la Heraclit, răspunsul la această întrebare era nevoia de a corela unul cu multiplul de a arăta diversificarea existenţei şi temelia ei unică. La nivelul experienţei antichităţii, răspunsul la întrebarea „încotro?" era dominat de ideea veşnicei întoarceri, generată de geniala şi naiva totodată interpretare antică a periodicităţii, a ciclităţii proceselor cereşti şi terestre. Astfel pitagoricienii se îndeletniceau cu calcularea anului universal, Heraclit, recunoscînd ca reală schimbarea calitativă, teoretiza drumul în sus şi în jos, iar Empedocle — rolul dinamizator complex al iubirii şi urii în structurarea celorlalte rădăcini ale lucrurilor. Schimbarea calitativă reală, îmbinată cu reversibilitatea gîndită atunci integral şi cu repetabilitatea riguroasă, oferea temelia pentru teoretizarea mişcării în cerc. Chiar atunci cînd se recunoştea o complicare a existenţei pe o ramură ascendentă, ea era corelată în cele din urmă cu o ramură descendentă absolut simetrică.

S-ar putea aminti aici şi prezenţa teoriilor filozofice care susţin, în esenţă, mersul descendent al Universului, inclusiv al societăţii umane, teorii care îşi au rădăcinile în diferitele mituri ale căderii în păcat, ale degradării existenţei. Multe dintre aceste interpretări nu au o coloratură total pesimistă, căci sînt însoţite de nădejdea mîntuirii.

Dar o pondere mai mare în meditaţia filozofică o ocupă ideea ciclicităţii. Ideea s-a impus cu deosebire în perioada de dominare a spiritului metafizic, hrănindu-se, la nivelul de atunci al cunoaşterii ştiinţifice, cu teza fixismului în varianta repetării identice a etapelor parcurse anterior, această optică fiind prezentă în mecanica corpurilor cereşti, în studiul geologiei şi al biologiei.

Sfîrşitul secolului al XVIII-lea opune repetabilităţii absolute ideea istoricităţii şi afirmă, argumentînd-o prin intermediul unui complex de ştiinţe particulare ale naturii şi prin meditaţii filozofice clădite pe ele. Ideea unei istorii a colţului nostru de univers şi apoi a Universului în ansamblu (în măsura în care putea fi teoretizat Universul în ansamblu) a pus mai întîi în evidenţă elementele de ireversibilitate, prezente în reversibilitatea teoretizată de mişcarea în cerc, care, corelate cu prezenţa factorilor întîmplători pe fondul acţiunii notelor de necesitate, modificau optica fixistă a epocilor anterioare. Iar teza schimbărilor calitative, în care erau prezente elemente de ireversibilitate corelate cu aspectele întîmplătoare, a fost apoi întregită cu încă o constatare: că se poate vorbi şi despre un aspect al irepetabilităţii, tot în lumina caracterului concret al identităţii şi, mai particularizat, cu aspecte ale repetabilităţii pe alt plan. Şi astfel se conturează treptat tot mai clar ideea progresului, înflorind pe fondul tezelor istoriste. Cel mai de seamă teoretician al progre-

Scanned with OKEN Scanner

sului (în varianta sa universalizată) a fost Hegel. Dar, în general, ideea progresului este cea care domină prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Engels, care a reliefat cu încîntare teoretică faptul că prima breșă în concepția încremenită asupra naturii a fost făcută de un filozof, și anume de Kant prin afirmația că „pămîntul și întregul sistem solar apar ca ceva *devenit* în decursul timpurilor"[24], s-a entuziasmat deopotrivă pentru faptul că „sistemul lui Hegel... are marele merit de a fi prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală — istorică și spirituală — ca un proces, adică în continuă mișcare, schimbare, transformare și dezvoltare și de a fi încercat să dezvăluie legătura internă a acestei mișcări și dezvoltări"[25].

Acest proces universal, așa cum reliefează toți comentatorii lui Hegel, este prezentat, în ultimă analiză, ca un progres universal. Și explicația ponderii deosebite pe care o ocupă progresul în filozofia generală hegeliană poate fi căutată cu succes în climatul spiritual al epocii, unde fiecare știință în parte mai punea o cărămidă la edificiul teoriei progresului universal. În opoziție deci cu mișcarea în cerc, Hegel a teoretizat progresul și sub aspectul conținutului și sub aspectul formelor sale de realizare: sub aspectul conținutului întrucît a reliefat existența unui progres esențial din etapă în etapă, iar sub aspectul formei de realizare întrucît a conceput devenirea ca o succesiune de negări calitative, în care fiecare etapă următoare era totodată superioară. Mai mult decît atît, în teoretizarea mecanismului devenirii universale, el a conceput o schemă triadică de grupe de negări în care sfîrșitul unui grup însemna totodată începutul celuilalt. Chiar întregul său sistem este clădit pe acest schelet triadic, ceea ce i-a adus învinuirea de a fi trădat spiritul dialectic prin absolutizarea acestui cadru, nu rareori arbitrar gîndit.

Și este semnificativ faptul că chiar cei mai favorabili interpreți ai hegelianismului, favorabili lui în dorința de a-i descifra cît mai multe aspecte pozitive, nu au putut trece cu vederea, pe de o parte, caracterul finalist al concepției sale asupra devenirii universale și, pe de altă parte, rigiditatea mecanismelor prin care vedea Hegel realizată această tendință progresivă a întregului univers: natural, istoric și spiritual.

Întemeietorii filozofiei materialist-dialectice au pornit, în esență, de la creația filozofică anterioară pentru a-și preciza propriul punct de vedere. Engels s-a ocupat cu deosebire de problema devenirii universale, în timp ce Marx și-a concentrat atenția mai ales asupra tendințelor devenirii sociale și asupra mecanismelor prin care se realizează ea.

În cadrul devenirii universale, se puneau pentru concepția marxistă cîteva probleme majore în discuție. Unele dintre ele au fost discutate de Engels, altele și-au primit întregirea și continuă să și-o primească în secolul nostru. Pentru a putea soluționa problema sensului devenirii universale, era necesară cercetarea cîtorva categorii esențiale pentru înțelegerea devenirii. În primul rînd pentru înțelegerea devenirii ca trecere de la o stare calitativă la alta se impunea cercetarea categoriei de negare dialectică, apoi în descifrarea mecanismelor șirului nifinit de negări dialectice se impunea abordarea unității dintre reversibilitate și ireversibilitate, dintre repetabilitate și irepetabilitate, dintre progres și regres, dintre vechi și nou. Luarea în considerare a întrepătrunderii acestor categorii permite apoi să se contureze imaginea sensului devenirii univer-

[24] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 334.
[25] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, pp. 24—25.

Scanned with OKEN Scanner

sale, a devenirii în colțul de univers accesibil cercetării noastre și, în fine, în istoria omenirii și în existența individuală.

Marxismul pornește această analiză de la cercetarea conceptului de negare dialectică.

Negarea dialectică. Așa cum am văzut, devenirea poate fi interpretată ca o trecere dintr-o stare calitativă în alta, trecere care, în linii mari, poate fi progresivă, regresivă sau aproximativ în același plan de complexitate (cu anumită rigoare, acest caz putîndu-se reduce la cele două precedente).

Astăzi, reținînd ceea ce e pozitiv în teoria hegeliană a negării, putem afirma că în universul infinit nu este vorba de distrugeri, de negări totale. Întotdeauna negarea, respingerea unei anumite stări calitative este o respingere, o distrugere relativă. Pe lîngă această latură distructivă, orice trecere la o altă calitate, orice negare reală presupune și un moment, un aspect de conservare. Hegel avea în vedere tocmai cele două accepții ale termenului *Aufheben* din limba germană, cînd reliefa pe fondul virtuților speculative ale limbii germane posibilitatea de a reda într-un singur termen funcția de înlăturare și cea de conservare. Desigur, în spiritul sistemului hegelian, la funcția de respingere și de conservare se mai adaugă una esențială pentru semnificația sa progresivă, aceea de depășire. O altă stare calitativă decît prima în succesiunea negărilor avea pentru Hegel obligația, de la o anumită adîncime, de a fi neapărat superioară, criteriul superiorității vădindu-se în bogăția determinațiilor, în creșterea gradului de concretitudine și în posibilitatea deschiderii spre stări superioare. În ultimă analiză, Hegel a teoretizat negarea dialectică în varianta sa progresivă și numai în această variantă.

Engels a preluat, în esență, această caracterizare, accentuînd în funcție de teza autodinamismului material că negarea dialectică trebuie gîndită mai cu seamă ca o negare internă în spiritul autodinamizării, deși ea se dovedește a fi dependentă și de condițiile exterioare în care are loc. În al doilea rînd, el a accentuat faptul că negarea dialectică e o negare concretă, deci o negare a unei stări de către o altă stare anumită și nu de oricare alta. În al treilea rînd, ea se realizează întotdeauna astfel încît permite propria sa negare, bineînțeles nu în mod arbitrar, ci corespunzător structurii proprii și dependențelor exterioare. Prin notele de respingere, negarea reliefează aspectul de discontinuitate al devenirii universale, iar prin cele de conservare aspectele ei de continuitate.

Pe fondul acestor teoretizări generale era apoi reliefată nota dominantă a negării dialectice: depășirea. Prin teza depășirii ca spor calitativ progresiv se teoretizează în marxism pe temelii materialste, într-o viziune complex dialectică în fond, capacitatea de creație în general a Universului esențialmente material.

Merită, bineînțeles, făcută și precizarea că modul dialectic de a concepe negările se deosebește esențial de cel metafizic (în multiplele sale ipostaze), dar mai cu seamă de variantele sale extreme, care reduc negarea la funcția ei distructivă, precum și la aspectele exclusiv mecanice, ca acțiune din exterior. Posibilitatea teoretică de a contraargumenta asemenea îngustimi metafizice este evidentă.

Astfel, teoria contemporană a determinismului relevă întrepătrunderea factorilor interni cu cei externi și în generarea trecerilor calitative, după cum teoria structuralistă aduce argumente împotriva tezei

Scanned with OKEN Scanner

distrugerii totale, arătînd că este vorba de o destrămare doar parțială, chiar atunci cînd se trece de la superior la inferior.

În dezbaterea contemporană a acestei probleme putem evidenția, pe de o parte, tendința de a păstra pentru caracterizarea negării dialectice numai semnificația hegeliană, obligatorie, a depășirii, argumentîndu-se în principiu acest punct de vedere prin afirmația că altfel nu ar fi cu putință stabilirea unei diferențe între trecerile calitative în general și cele progresive.

Argumentul nu ni se pare grăitor din două motive: în primul rînd, nimeni nu poate contesta faptul că realitatea este, în ultimă analiză, dialectică și nu metafizică. Din acest unghi de vedere privind lucrurile, nu pot exista negări care să nu fie dialectice în domeniul realului. Dacă toate negările sînt dialectice, trebuie găsite caracteristici comune oricărei negări.

În acest caz, nu vedem de ce ar constitui o eroare acceptarea celor trei tipuri posibile de negări dialectice (sau de salturi calitative): progresive, regresive și în același plan de complexitate. Delimitările s-ar realiza pe fondul notelor comune. Iar notele comune oricărei negări dialectice sînt cele de respingere și de conservare, note care asigură continuitatea și discontinuitatea devenirii ca urmare a interacțiunii complexe a factorilor interni cu cei externi.

Diferențele ar fi următoarele: în saltul predominant regresiv ar predomina elementele de distrugere, de destructurare, în cel predominant progresiv ar predomina aspectele de depășire și în cel realizat la același plan de complexitate aspectele de conservare.

Înțelegînd astfel negarea dialectică, vom putea vorbi despre universalitatea ei în același mod în care vorbim despre universalitatea contradicției sau a relației dintre cantitate și calitate.

În acest caz, devenirea s-ar înfățișa ca un șir infinit de negări dialectice, fără să se precizeze neapărat sensul progresiv al șirului, ca în viziunea hegeliană, ceea ce ar elibera și mai clar viziunea marxistă de anumite unilateralități metafizice ale gîndirii hegeliene. Chiar în acest context, devenirea, ca succesiune a stărilor calitative infinite, permite teoretizarea inepuizabilității calitative a materiei din Univers și implicit teoretizarea inepuizabilei capacități de creație a materiei în Univers, căci alternarea sensului ascendent cu cel descendent al ciclurilor finite nu înseamnă neapărat repetare identică a etapelor parcurse sau revenire identică la ce a fost anterior.

Pentru a înțelege acest mod de a prezenta devenirea universală ca inepuizabilă posibilitate de creație a materiei în Univers, este necesară întregirea cercetării negării dialectice cu analiza relației dintre repetabilitate și irepetabilitate, reversibilitate și ireversibilitate, progres și regres, nou și vechi. Dar la acest nivel al teoriei negației dialectice sînt posibile cîteva concluzii metodologice importante: nevoia de a gîndi și acționa în spiritul negărilor dialectice, pentru a elimina fisurile metafizice de interpretare și conduită.

Pe planul activității teoretice, acțiunea principiului negării dialectice fertilizează teoria marxistă a spiritului de partid în filozofie, știință și artă. A gîndi și a acționa conform negărilor dialectice în abordarea creației filozofice, științifice și artistice trecute și prezente însemnează a examina cu atenție această creație, a respinge aspectele negative, depășite, retrograde, a reține și a dezvolta laturile și aspectele pozitive. Orice

Scanned with OKEN Scanner

confundare a eventualelor denaturări filozofice cu conținutul științific pozitiv sau cu creația beletristică înseamnă o trădare a spiritului propriu negării dialectice. Dar și invers: este nedialectică și orice asimilare.

Iată de ce este necesară o muncă atentă de deslușire a semnificațiilor creației spirituale. Documentele partidului nostru, mai ales de la Congresul al X-lea, au mers tocmai pe acest drum. Dacă ele au deschis limpede calea spre lupta de idei atît între gîndirea marxistă și curentele nemarxiste, cît și în interiorul gîndirii marxiste, este tot atît de adevărat că aceste documente au permis să se abordeze într-o lumină nouă realizările filozofice, științifice și artistice ale culturii românești, în general ale culturii din patria noastră, evitînd atît preluarea apologetică, fără discernămînt a creațiilor trecutului, cît și respingerile nihiliste, proletcultiste. Dezbaterile care au avut loc pe marginea creației filozofice și artistice ale perioadei interbelice și-au avut istoricul lor. Am avut de depășit în climatul nou, deschis luptei de idei, barierele dogmatismului (străine, în fond, spiritului marxismului), care s-au încetățenit și au funcționat inhibant o vreme, alterînd sensibil atît capacitatea de creație, cît și capacitatea nuanțată de interpretare (desigur, s-ar putea menționa aici ideea adevărată că o interpretare valoroasă este, în fond, un act de creație). Dar s-a dovedit că antidogmatismul își poate avea propriul dogmatism atunci cînd ajunge în extrema cealaltă, așa cum a demonstrat-o ampla discuție referitoare la creația spirituală dintre 1950 și 1970 sau dezbaterea în beletristică a controversatului deceniu al 6-lea.

Ieșirea din impasul pendulărilor între extreme o oferă aceeași înțeleaptă invitație la respectarea măsurii, așa cum este ea sugerată de negația dialectică cu funcțiile sale complexe. Aceleași concluzii metodologice se impun în toate sectoarele activității umane, ele putînd fi mai din plin puse în aplicare în condițiile societății socialiste și cu deosebire în comunism.

Unul dintre cele mai semnificative aspecte ale documentelor partidului nostru din ultimul deceniu vizează tocmai sublinierea fermității și nevoia păstrării unei scări valorice, ghidate de adevărurile cuprinse în filozofia marxistă. Idealul dezvoltării multilaterale a societății socialiste și a indivizilor care o alcătuiesc presupune cultivarea atentă, de către toți factorii chemați s-o facă, a umanismului comunist în toată complexitatea sa. De aici respingerea oricăror acțiuni ce amenință cu „poluarea spirituală" a societății. De aici promovarea acelor realizări în filozofie, știință și artă care se integrează firesc și progresiv în cultivarea idealului comunist.

Într-o societate clădită, în esență, pe contradicții neantagoniste, fondul comun de interese, unitatea complexă oferă temelii reale pentru aplicarea principiului criticii și autocriticii ca mijloc principal de autoconducere și autocontrol social. Dar acest principiu, pentru a funcționa rodnic, trebuie să îndeplinească condițiile unei negări dialectice: critica nu trebuie să fie nihilistă, ea are datoria de a conține elemente constructive, de conturare a ieșirii din impas.

În fine, nu este de prisos să se insiste asupra împrejurării că mulți adversari ai teoriei dialecticii obiective, în special neohegelienii de orientare subiectivistă, care acceptă dialectica numai ca dialectică a spiritului, consideră inadecvată utilizarea termenului de negare dialectică

Scanned with OKEN Scanner

pentru fenomenele realității obiective, propunînd limitarea lui numai la domeniul activității umane. Dar, cum în asemenea împrejurări nu este esențială denumirea, ci caracteristicile definitorii, se poate răspunde cu ușurință acestor critici că natura în esența ei se comportă dialectic și că aspectele de conservare și de respingere în trecerea de la o calitate la alta sînt tot mai amplu puse în evidență de teoria sistemelor. Contestarea caracterului dialectic al naturii nu dovedește, în fond, decît o anumită îngustime de vederi a celor care refuză să se aplece cu sensibilitatea de cugetare cuvenită nu numai asupra destinului omului, ci și asupra cosmosului.

Repetabilitate-irepetabilitate, reversibilitate-ireversibilitate, progres-regres. În rîndurile anterioare am abordat problema devenirii universale ca succesiune infinită de negări dialectice. Negarea dialectică, în general, are laturi de conservare și de respingere. Referindu-se la sisteme și la procese finite, ea cuprinde în sine și posibilitățile propriei negări. În succesiunea negărilor se poate pune în evidență tendința predominant ascendentă, predominant descendentă sau mișcarea aproximativ în același plan de complexitate.

Ca teoretician al progresului universal, Hegel a accentuat tendința predominant ascendentă în succesiunea negărilor dialectice, reliefînd prezența permanentă a momentului depășirii pe fondul respingerilor și conservărilor. Celebra lege hegeliană a „negării negației", care figurează ca lege fundamentală în construcția întregului său sistem, nu se limitează la afirmarea caracterului ascendent al succesiunii negărilor, ci dezvăluie unele particularități ale mecanismului său de funcționare.

Dacă negarea înseamnă conservarea unor trăsături și respingerea altora, negarea negației ajunge să repete aspecte, stări ale primei etape, dar pe un alt plan. În acest fel se depășea dialectic imaginea mișcării în cerc, caracterizată prin repetarea absolută a stărilor parcurse anterior și se introducea ideea de repetabilitate parțială, corelată implicit cu momente sau aspecte de irepetabilitate, care conferă proceselor la orice nivel o fizionomie individualizată în spiritul identității concrete, al identității ce include în sine deosebirea.

Întemeietorii marxismului au preluat și au dezvoltat conținutul real al teoriilor hegeliene despre negarea negației. Engels a insistat asupra faptului că „Hegel n-a făcut decît să formuleze pentru prima dată în mod precis legea negării negației, care se aplică în natură și în istorie și în mod inconștient — pînă ce ne dăm seama de ea — și în capetele noastre". Delimitîndu-se critic de Hegel, care a dezvoltat-o în maniera sa idealistă, impunînd lumii construcția forțată a întregului său sistem, Engels relevă că negarea negației se impune ca „o lege a dezvoltării naturii, istoriei și gîndirii, foarte generală și tocmai din această cauză foarte importantă și cu o sferă de acțiune foarte vastă".

Sînt cunoscute exemplele aduse de Marx și Engels din domeniul naturii, istoriei umane și cunoașterii pentru a pune în evidență mecanismul negării negației. Iar Lenin sublinia că ideea dezvoltării, așa cum au formulat-o Marx și Engels, sprijinindu-se pe Hegel, este mult mai bogată în conținut decît ideea curentă a evoluției. „O evoluție care repetă oarecum treptele deja străbătute, dar în alt mod, pe o bază superioară (negația negației), o evoluție care are loc, pentru a spune astfel, în spirală și nu în linie dreaptă"[26].

[26] V. I. Lenin, „Karl Marx", Capit. *Dialectica.*

Deci ideea repetabilității parțiale este întregită cu precizarea că ea se realizează pe o bază superioară. Aceasta îndreptățește pe Lenin să ofere drept corespondent intuitiv în locul liniei drepte mișcarea în spirală. Mișcarea indică sugestiv și aspectele de respingere și de conservare în rotirea spirelor și cele de repetare pe o bază superioară.

Majoritatea exemplelor aduse sugerează tocmai îmbinarea sensului ascendent general cu mecanismul mai concret al succesiunii negărilor reciproce, care permit apariția repetărilor, a revenirilor pe o altă bază, superioară. Acesta este cazul cu exemplul adus de Engels privind plantele ornamentale de seră sau cel privind trecerea de la proprietatea comună asupra solului din orînduirea gentilică la cea particulară și din nou la proprietatea obștească din orînduirea socialistă. Aici negarea negației nu înseamnă restaurarea proprietății comunei primitive, ci instituirea unei forme mult superioare și mai dezvoltate de posesiune obștească, care departe de a deveni o îngrădire a producției, dimpotrivă, abia o va elibera de cătușele ei și va permite utilizarea mai temeinică a descoperirilor moderne făcute în domeniul chimiei și al mecanicii.

Se poate deci conchide că, dezvoltînd tezele hegeliene, clasicii marxismului au teoretizat nevoia de a depăși atît imaginea unilaterală a mișcării în cerc, cît și cea tot atît de unilaterală a simplei mișcări ascendente, progresive, dar nu numai în sensul că ea nu ar fi o linie dreaptă, ci o spirală. Depășirea imaginii idealizatoare a mișcării permanent ascendente cerea să se ia în considerare, pe lîngă aspectul de irepetabilitate, și cel de regres. În acest fel, în locul continuității ascendențelor apăreau, pe lîngă discontinuitățile respingerilor, și discontinuitățile perioadelor de regres. Ideea găsea elemente de sprijin în gîndirea hegeliană, care printre altele, a teoretizat problema prezenței momentelor sau aspectelor regresive, dar, cu consecvență, pe fondul magistralelor progresului. Și aceasta în dublu sens: pe de o parte, ca aspecte regresive care însoțesc orice mers ascendent (ca o parte negativă de neseparat din sistem) și, pe de alta, ca aspecte predominant regresive, care creează discontinuități în suita negărilor ascendente. Dar această precizare introducea fisuri evidente în conceperea negării dialectice cu funcția sa exclusiv progresistă. Astfel, în cele din urmă, la cercetarea relației dintre repetabilitate și irepetabilitate în devenire se adaugă cercetarea relației dintre progres și regres și, în legătură cu ea, relația dintre reversibilitate și ireversibilitate. Și, ca o încoronare în această perspectivă, relația mai complexă dintre vechi și nou.

Engels și Lenin, datorită luptei ideologice cu adversarii (Dühring și, respectiv, Mihailovski), au fost obligați să expună raportul dintre Marx și Hegel în problema negării negației. Cu prilejul acestei confruntări s-a reliefat caracterul rigid al poziției hegeliene și cel elastic, apropiat de realitate, al lui Marx. Rigidă la Hegel era schema triadică, în care era înghesuită forțat realitatea complexă, în timp ce Marx, și în acest caz, nu făcea decît să releve prezența dialecticii în realitate.

Depășirea caracterului rigid al schemelor hegeliene se putea face prin reliefarea negărilor dialectice de diferite adîncimi în spiritul în care s-a teoretizat deosebirea de esențialitate a trecerilor calitative și prin reliefarea deosebirilor de esențialitate a ciclurilor de negări, în care poate acționa mecanismul legii negării negației. Dar, deopotrivă cu Engels, Lenin subliniază clar că, „dacă s-a întîmplat uneori ca dezvoltarea vreunui fenomen social să se încadreze în schema hegeliană, teză-negație-

Scanned with OKEN Scanner

negarea negației, nu e de loc de mirare acest lucru, pentru că în general acest caz nu e rar în natură"[27].

Pornind de aici, dezbaterea ulterioară a acestei probleme a avut în vedere relația dintre negarea negației și sensul devenirii universale.

Relația dintre negarea negației și sensul devenirii universale. Dacă analizăm în ansamblu opera lui Fr. Engels și mai ales cele scrise de el despre mișcarea universală, ajungem la concluzia că Engels nu a extins întotdeauna asupra întregului Univers ideea mișcării ascendente nesfîrșite, ideea progresului veșnic. Dimpotrivă, în repetate rînduri, Fr. Engels a subliniat că nu se poate pune un semn de egalitate între ideea de devenire și cea de ridicare fără sfîrșit de la o treaptă inferioară la alta superioară ca în sistemul hegelian, deși a explicat și a justificat istoricește această identificare, pe care o întîlnim la Hegel: „nu este necesar să discutăm aici dacă această concepție despre lume corespunde pe deplin stadiului actual al științelor naturii, care prezic însuși Pămîntului un sfîrșit probabil, iar proprietății lui de a fi locuit, un sfîrșit aproape sigur, care atribuie așadar și istoriei omenirii nu numai o ramură ascendentă, ci și una descendentă. În orice caz ne aflăm încă destul de departe de acea cotitură, de unde istoria societății va începe să coboare și nu putem pretinde filozofiei lui Hegel să se ocupe de un lucru pe care științele naturii nici nu-l puseseră pe vremea aceea la ordinea zilei"[28].

Engels a ținut seama de concluziile ce se desprindeau din datele științelor particulare, depășindu-le în același timp, după cum era și firesc, cu forța gîndirii teoretice, prin înțelegerea faptului că „o prezentare exactă a universului, a dezvoltării sale și a dezvoltării omenirii, precum și a reflectării acestei dezvoltări în capetele oamenilor, nu poate fi realizată decît pe cale dialectică, ținînd mereu seama de interacțiunea universală dintre naștere și pieire, dintre schimbările progresive și regresive"[29].

Recunoscînd că în sistemele finite putem pune în evidență o ramură ascendentă, Fr. Engels nu uită să adauge că ciclurile sînt alcătuite dintr-o ramură ascendentă și una descendentă, că schimbărilor progresive le urmează cele regresive și că, în cele din urmă, se realizează trecerea de la un ciclu la altul, cu precizarea că reproducerea stărilor anterioare ale materiei va avea loc mai mult sau mai puțin întîmplător, dar cu necesitatea inerentă și întîmplării.

Fructificînd aceste idei valoroase, o serie de filozofi marxiști se străduiesc să găsească noi argumente în sprijinul tezei că noțiunea de mișcare ascendentă nu e aplicabilă Universului în ansamblu și că negarea negației are o sferă mai îngustă de acțiune decît celelalte categorii și legi explicative ale devenirii. Astfel ei s-au străduit să demonstreze că ideea dezvoltării progresive nu poate fi extinsă asupra Universului în ansamblu, întrucît mișcarea progresivă presupune un început și un sfîrșit, un punct inițial și unul final al dezvoltării, care nu există și nu poate exista în cazul materiei luate în ansamblu. În caz contrar ar trebui să ajungem din punct de vedere logic la concluzia că materia a fost cîndva creată pentru a dispărea în cele din urmă.

---

[27] V. I. Lenin, *Opere*, Vol. 5, 1950, p. 155.

[28] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese* în două volume, Vol. II, Editura P.C.R., 1952, p. 331.

[29] Fr. Engels, Anti-Dühring, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

Cea mai nuanțată și mai profundă ni se pare a fi soluția care susține existența elementelor de repetabilitate și de irepetabilitate, legîndu-le de ideea inepuizabilității calitative a materiei din Univers, iar pe aceasta din urmă de faptul că, în raport cu Universul, posibilul și realul nu coincid. La nivelul universului infinit, posibilitatea și realitatea nu coincid, în primul rînd pentru că nu toate posibilitățile cuprinse într-un sistem material se realizează și, în al doilea rînd, pentru că în nici un sistem material nu pot fi reproduse aceleași condiții.

Sintetizînd toate argumentele aduse anterior, am putea afirma că dezvoltarea în raport cu Universul trebuie înțeleasă ca desfășurare a posibilităților inepuizabile ale materiei, desfășurare în care, printre multiplele modalități de apariție a noului, una este și cea progresivă.

Din punct de vedere general filozofic, în măsura în care susținem indestructibilitatea materiei în mișcare și infinitatea spațio-temporală, trebuie să recunoaștem și ideea inepuizabilității calitative a materiei în mișcare. În acest caz, dezvoltarea în Univers înseamnă realizarea posibilităților cantitativ și calitativ inepuizabile ale materiei în mișcare. Întrucît infinitatea spațială nu poate fi gîndită fără infinitate temporală, posibilul și realul nu coincid. Materia e inepuizabilă calitativ tocmai pentru că în curgerea timpului posibilul nu se realizează integral (în caz contrar, materia nu ar mai fi inepuizabilă).

Ciclicitatea nu poate fi negată, însă ea trebuie înțeleasă dialectic, așa cum a arătat Engels, ca o mișcare care nu repetă întocmai drumul, datorită prezenței factorilor întîmplători, datorită posibilităților infinite ale autoorganizării materiei, datorită faptului că nu toate posibilitățile se realizează, datorită faptului că nu toate stările calitative sînt repetabile. Irepetabilitatea ca trăsătură specifică a identității concrete (a identității care include deosebirea) se bazează nu numai pe ideea că unele posibilități dispar fără a deveni vreodată realitate, ci și pe ideea că unele stări calitative realizate au aspecte neesențiale, întîmplătoare, care sînt unice, ținînd de existența fenomenului singular, concret.

Nici un obiect în dezvoltarea sa nu parcurge exact aceleași stări la început în ordine directă, iar apoi în ordinea inversă și nu repetă stări absolut identice. Dar irepetabilitatea stărilor anterior parcurse nu implică neapărat concluzia că mișcarea universală este o mișcare exclusiv progresivă. Dimpotrivă, datele pe care ni le furnizează astronomia stelară pledează pentru teza circuitului veșnic al materiei cu elemente de irepetabilitate, circuit al cărui mecanism poate fi explicat complex prin intermediul contradicției și al trecerii cantității în calitate. În concluzie, se pare că putem face distincție între legi-principii universale ale mișcării infinite și legi-principii ale dezvoltării ascendente.

Legea negării negației nu poate fi considerată ca avînd aceeași valoarea explicativă în cadrul devenirii universale, ca, de pildă, teoria contradicției, a trecerii reciproce a cantității în calitate, a relației dintre necesar și întîmplător, a interacțiunii etc. Din acest impas teoretic se poate ieși reliefînd deosebirea dintre legea negării negației și negarea dialectică. Nici Engels, nici Lenin nu au atribuit acestei legi nota de universalitate, deși au subliniat că este o lege cu acțiune vastă în realitate. Ca lege foarte generală, ea explică (deseori, dar nu totdeauna) sensul ascendent în cadrul diverselor cicluri ale materiei în mișcare veșnică.

Dar chiar dacă renunțăm la ideea de a considera negarea negației principiul explicativ fundamental al sensului ascendent al devenirii uni-

Scanned with OKEN Scanner

versale, problema nu este în esență soluționată, întrucît rămîne deschisă întrebarea dacă putem vorbi despre un sens al devenirii universale și cum poate fi el interpretat.

În delimitările anterioare am prezentat discuțiile din cadrul gîndirii marxiste contemporane. Dar este evident că aceste discuții au apărut pe fondul unei ample lupte de idei între diverse curente filozofice și că această luptă a devenit mai acută în secolul nostru, în care destinele omului și ale societății umane, în general, au fost și sînt din multiple puncte de vedere puse greu la încercare. Accentul pus în general în cunoașterea științifică și filozofică asupra proiecției omului, a societății în viitor, stăpînirea tot mai clară a dimensiunilor posibilului în sfera de meditație și de acțiune a omului, alături de dificultățile în care este pusă ființa umană, societatea contemporană în lupta sa pentru supraviețuire, au stîrnit nenumărate discuții. Nu se poate contesta faptul că rădăcinile și unele dintre soluțiile acestor probleme pot fi găsite în veacurile, chiar în mileniile anterioare. Dar forma acută în care se discută astăzi pare să țină de spiritul secolului nostru. Cu acest prilej s-ar putea reaminti că în secolul nostru aproape că nu mai are circulație teoria ciclurilor absolute, a mișcării în cerc, teorie care și-a dovedit limpede limitele odată cu destrămarea iluziilor determinismului laplacean încă în secolul trecut.

Tezele progresismului universalizat, care au dominat oarecum secolul al XIX-lea, continuă să fie susținute cu noi argumente de numeroase curente de gîndire, orientate optimist, în esență, în raport cu destinul omului, cu destinul omenirii în general și dorind să înlăture de pe umerii săi povara fatalistă a determinismului mecanic.

Se pot distinge două extreme interpretative: cele aparținînd filozofiilor speculative de orientare idealist-obiectivă, în genere, și cele aparținînd progresismului scientist. Elementul comun al acestor orientări îl reprezintă la nivelul contemporan al progreselor cunoașterii umane, nevoia de a argumenta creația de autentică noutate, pe de o parte, și nevoia de a-i reda omului încrederea în forța sa de acțiune și în forța sa de desăvîrșire, pe de alta.

Este suficient să amintim concepția bergsoniană a progresului continuu, global, realizat în mișcarea perpetuă, în care apare fără încetare ceva nou din punct de vedere calitativ. Opoziția față de determinismul rigid, incapabil a explica creația în Univers, ia forme indeterministe, iraționale, mistice, în ultimă analiză, la Bergson. Căci Bergson a conceput forța de creație, „elanul creator", ca independent de orice determinare, răspunzînd numai la impulsuri interne, care au ca urmare o evoluție schimbătoare, imprevizibilă, fără un scop determinat. Și aceasta cu intenția pozitivă de a oferi omului în cele din urmă, în curgerea perpetuă a timpului, perspectiva unor aspirații de desăvîrșire și perspectiva unor posibilități de perfecționare mereu înnoite, încercînd să demonstreze că nu există nici o fatalitate, nici un obstacol, în fond, pe care voința umană nu l-ar putea învinge.

Cea mai proeminentă interpretare spiritualistă a sensului progresiv al Universului o reprezintă pentru mijlocul secolului al XX-lea doctrina lui Teilhard de Chardin, caracterizată prin cel mai robust optimism în raport cu concepțiile anterioare. Pentru el, devenirea ascendentă a Universului apare ca o construcție cosmică în cadrul căreia o undă unică antrenează totul de la particulă pînă la om, realizînd, prin intermediul

Scanned with OKEN Scanner

unor praguri critice extrem de complexe, trecerea de la inferior la superior, permiţînd omului să tragă concluzia că nu e un element pierdut în singurătăţi cosmice, ci expresia unei voinţe universale de a trăi, care determină tot curentul ce ne poartă înainte. Afirmarea unei orientări precise şi a unui ax privilegiat al evoluţiei în „cosmogeneza sa" sînt pentru Teilhard argumente îndreptate împotriva lipsei de sens şi împotriva absurdului existenţei unei fiinţe umane pierdute într-un univers al hazardului.

O caracteristică comună tuturor acestor orientări o constituie insuficienta luare în considerare, în cadrul meditaţiei filozofice, a sintezelor oferite de ştiinţa secolului nostru, care treptat tinde să accentueze specificul devenirii progresive în diferite domenii ale existenţei, dar totodată să evidenţieze faptul că este greu de argumentat un mers ascendent al Universului în ansamblu, fără a împinge meditaţia filozofică spre ideea unui început şi a unui sfîrşit al Universului.

Se cuvine de aceea să amintim din nou că teza progresului absolut al Universului, susţinută de către unii gînditori marxişti, nu se desprinde ca o concluzie necesară din principiile fundamentale ale filozofiei, care este perfect compatibilă şi cu afirmaţia mai plauzibilă că în universul infinit capacitatea de creaţie a materiei se manifestă în diferite moduri, ea neimplicînd neapărat ideea unui neîntrerupt progres. Aceasta şi pentru faptul că nu se pot contesta aspectele de ciclicitate, de repetare parţială şi de reversibilitate parţială, corelate cu elemente de irepetabilitate şi de ireversibilitate în prezenţa acţiunii complexe a factorilor întîmplători.

Tocmai punerea în evidenţă a prezenţei mereu mai accentuate a factorilor întîmplători, atît a celor ce se grupează în legi statistice, cît mai ales a evenimentelor singulare, a împins unele curente filozofice ale secolului nostru la afirmarea lipsei totale de sens a devenirii universale, datorită caracterului în ultimă instanţă întîmplător, haotic al evenimentelor elementare. Iar lipsa de sens a Universului era apoi utilizată ca un argument decisiv în demonstrarea caracterului absurd al existenţei umane, pierdută în universul hazardului, rezultat întîmplător al faptelor singulare de probabilitate cvasinulă. Acest mod de a interpreta devenirea universală este propriu orientărilor iraţionaliste, cu deosebire a celor existenţialiste ale secolului al XX-lea, în măsura în care ele acceptă raportarea existenţei umane la cosmos şi nu se caracterizează (ca filozofia sartriană) prin refuzul total de a se ocupa de problemele existenţei în genere (ceea ce a şi determinat pe interpreţii existenţialismului sartrian să-l numească un existenţialism acosmologic).

În linii generale, o abordare similară întîlnim la Jacques Monod, cunoscut genetician francez. Într-o lucrare apărută în 1970 şi intitulată *Necesitate şi întîmplare,* el opune imaginii iluzoriu progresiste a Universului, mai cu seamă variantei aparţinînd lui Teilhard de Chardin, o alta în care omul trebuie să fie conştient de faptul că Universul e dominat de hazard, că fiinţa umană şi viaţa sînt produsul unui fenomen întîmplător cu probabilitate cvasinulă şi că deci nu are altă soluţie decît lupta cu adversitatea Universului în care s-a rătăcit întîmplător.

Există, bineînţeles, în aceste interpretări tendinţe de a elimina determinismul rigid al ciclicităţii şi cel fundamental fatalist al progresului absolut, dar de pe poziţia în care parcă predomină ideea de dezordine, de hazard fundamental.

Scanned with OKEN Scanner

În cele din urmă s-ar cuveni amintită o altă orientare ontologică, aceea care teoretizează declinul și sfîrșitul Universului, generalizînd în mod pripit anumite concluzii scoase din domenii parțiale (fizico-chimice sau umane). E suficient să amintim aici toate modelele cosmologice care prezic sfîrșitul Universului sau pe cele referitoare la declinul societății umane la un anumit moment dat.

În afara direcțiilor amintite, care clădesc într-un fel sau altul o imagine ontologică, problema sensului devenirii Universale este abordată din unghiul de vedere preponderent gnoseologic de către neopozitivism, întrucît neopozitivismul respinge valabilitatea filozofiei generale; el respinge ca fiind lipsită de sens și problema sensului devenirii universale, susținînd că noi nu avem dreptul să depășim în cercetările și meditațiile noastre zona celor observate sau a celor ce pot fi observate în principiu. În acest fel, însăși filozofia, nu numai problema sensului devenirii, iese total din cîmpul cercetărilor considerate drept justificate prin sensul lor.

Viziunea materialist-dialectică oferă posibilitatea de a prezenta devenirea universală mai complex, corelată cu ideea inepuizabilității calitative a Universului, cu permanenta lui capacitate de a crea ceva ce nu a existat încă. E cea mai verosimilă dintre ipotezele avansate mai înainte, o ipoteză care nu oferă cîmp privilegiat hazardului, socotind ordinea, necesitatea, legea ca deopotrivă caracteristice existenței.

Pe fondul problematicii devenirii universale atît de ascuțit dezbătute, se pune problema, ceva mai limitată, a sensului devenirii în colțul de univers accesibil cercetării noastre.

Sinteza datelor astronomice, astrofizice și astrochimice, privite prin prisma filozofică totalizatoare, a permis să se pună în evidență, mai cu seamă în secolul nostru, circuitul materiei cosmice cu o anumită ciclicitate, în care e prezentă atît reversibilitatea parțială, cît și repetabilitatea parțială. Se pot evidenția cicluri finite cu ramuri ascendente și ramuri descendente, raportate la specificul fenomenelor astronomice. Dar pe fondul ciclicității, care relevă trecerea de la tinerețe la bătrînețe a corpurilor cerești, nașterea și moartea unor formațiuni stelare, se impun aspectele de istoricitate a materiei cosmice, pe de o parte ca elemente irepetabile și, pe de alta, indicînd un anumit sens entropic sau antientropic. În acest caz, oricît ar fi de nesemnificativ, putem releva o oarecare asimetrie între ramura ascendentă și cea descendentă în formațiile care își complică structura chimică și geologică, permițînd apariția vieții. Studii mai riguroase și meditații filozofice mai consistente au stîrnit cercetarea progresului biologic și a celui social pe fondul unei ramuri ascendente, care poate fi reliefată în structurile fizice și chimice.

Încercarea de a pune în evidență particularitățile progresului în colțul nostru de univers a obligat, cum e și firesc, pe cercetători să abordeze problema aspectelor progresive comune tuturor domeniilor, iar pe acest fond cea a aspectelor particulare, prin progres în general înțelegîndu-se mers ascendent, trecere de la inferior la superior, apariția unei calități noi, ireductibile la cele anterioare, avînd principii de funcționare superioare. Tipice din acest punct de vedere sînt gradul și modalitățile de echilibrare cu mediul ambiant, capacitatea maximă de utilizare a posibilităților existente în vederea conservării stării date și obținerii uneia și mai complexe. Se remarcă faptul că în definirea progresului nu trebuie să se accentueze unilateral gradul de complexitate, ci cu deose-

Scanned with OKEN Scanner

bire capacitatea de a permite, la rîndul său, desăvîrşirea propriei structuri pe linia echilibrării şi trecerea la structuri mai adecvate.

De regulă, această deschidere spre o echilibrare superioară se realizează prin structuri din ce în ce mai complicate nu numai ca număr de elemente, ci şi ca diversitate calitativă şi pondere de esenţialitate. Dar mai sînt şi excepţii, în care superiorul şi complexul nu se suprapun. În biologie e cazul organismelor situate prin specializare pe ramuri colaterale ale devenirii biologice, organisme la care complicarea structurii a însemnat totodată incapacitate de deschidere spre structuri superioare.

Pe fondul acestor trăsături generale se remarcă anumite caracteristici ale fiecărui domeniu în parte, care în cele din urmă pot fi corelate. Astfel în trecerea de la sisteme mai simple spre sisteme mai complexe se constată o tot mai accentuată asimetrie între punctul de plecare al ramurii ascendente şi punctul de coborîre al celei descendente, atît durata stărilor calitative, cît şi durata trecerilor de la o stare calitativă la alta se micşorează, dovedind o succesiune mai accelerată a etapelor de stabilitate şi a celor de variabilitate.

Constatarea se leagă deci evident de diferenţele existente sub aspect temporal între fenomenele fizice, chimice, biologice şi cele sociale şi totodată de precizarea că aceste diferenţe însemnează o creştere a ritmurilor sensului progresiv al devenirii pe măsură ce trecem de la sisteme inferioare la cele superioare şi chiar în interiorul sistemelor.

Tot ca o trăsătură comună se poate reliefa că în cadrul sensului predominant progresiv apar momente de stagnare şi de regres, înţelegînd prin regres ansamblul notelor caracteristice opuse progresului, deci trecerea la sisteme inferioare ca elemente constitutive şi tipuri de interacţiuni, adică apariţia unui proces de destructurare, în urma căruia restructurarea survenită nu mai permite, la aceeaşi complexitate şi cu aceeaşi deschidere, realizarea echilibrărilor.

Afirmaţia dialectică că nu există progres absolut, ci doar unul relativ se corelează cu cea a inexistenţei unui sens preferenţial ascendent în devenirea universală. Dar relativitatea progresului înseamnă atunci necesitatea permanentă de a stabili un punct de reper şi criterii de evidenţiere a sensului ascendent, criterii care, în general, nu pot fi decît determinist-structurale. Relativitatea progresului constă şi în faptul că apariţia unei variante din evantaiul posibilităţilor oferite de realitate înseamnă implicit înlăturarea celorlalte posibilităţi, eventual pînă la un alt ciclu, în cazul în care posibilităţile sînt repetabile. În cele din urmă relativitatea progresului se evidenţiază în prezenţa fenomenelor de regres care se împletesc întotdeauna în etapa atinsă; pentru sistemele finite supuse dialecticii începutului şi sfîrşitului, se impune cu evidenţă şi un alt aspect major legic: orice etapă de progres este urmată în mod firesc de o etapă regresivă, care se încheie cu trecerea calitativă la un alt sistem.

Aceste momente apar mai clar în domeniul biologic şi cel social, datorită ritmului în care se succed perioadele de stabilitate şi cele de variabilitate.

Progresul biologic. În lumina noilor cuceriri ale structuralismului şi ale determinismului complex, care sînt aşezate la temelia înţelegerii mersului ascendent în colţul nostru de univers, mai cu seamă în domeniul biologic şi social, se poate afirma că pe fondul tendinţei de echi-

Scanned with OKEN Scanner

librare dinamică, tendință de a ajunge la starea cea mai probabilă caracteristică oricărui domeniu al existenței și acceptată ca finalitate în sensul cel mai larg, se conturează anumite particularități, mai întîi ale progresului biologic. Criteriul progresului biologic în acest caz se vădește astăzi a fi unul complex: gradul de adecvare a organismului la condițiile de viață, măsurabil prin creșterea capacității ființelor vii de exploatare și de explorare a mediului, deci a capacității ființelor vii de a lupta împotriva factorilor de mediu, de a-i utiliza și de a modifica stările existente.

Creșterea capacității ființelor vii de exploatare și explorare a mediului este strîns dependentă de o serie de factori, care în interacțiune complexă generează mersul ascendent în domeniul biologicului. Astfel este diferențierea, creșterea complexității morfofuncționale, atît din punctul de vedere al eterogenității elementelor sistemului, cît și al numărului de legături dintre ele, al numărului de legături ale sistemului cu exteriorul, care toate duc la creșterea potențelor funcționale ale structurii respective. În cadrul progresului înregistrat prin creșterea posibilităților funcționale, este demnă de remarcat creșterea vitezei de funcționare, care duce la mărirea randamentului cantitativ și calitativ al sistemului respectiv, privit sub aspect dinamic în spațiu și în timp.

Un alt factor esențial al progresului biologic, strîns corelat cu primul, este integrarea, realizată prin apariția unor funcții diriguitoare în raport cu ansamblul funcțiilor unui sistem unic. Ea este cu atît mai avansată, cu cît funcțiile de dirijare sînt mai concentrate. Creșterea integralității în cadrul organismului are ca urmare o creștere a economicității metabolismului.

Adepții tezelor progresului biologic relevă și rolul important al homeostaziei organismelor, al constanței condițiilor dintr-un sistem în condiții pe care organismul le creează și le menține, asigurîndu-și o mai mare independență față de mediul ambiant. Progresul în exploatarea mediului este dependent și de desăvîrșirea mecanismelor create de organism în vederea asimilării și învingerii factorilor neprielnici externi, prin asigurarea unor valori favorabile, relativ constante, ale mediului intern. Un progres pe această linie îl reprezintă creșterea independenței nu numai a organismului prin mecanisme homeostatice, ci chiar un început de modificare a mediului extern, care reprezintă germenii saltului spre activitatea transformatoare umană.

În funcție de toți factorii amintiți mai înainte, care în interacțiune determină progresul biologic, dar sînt, fiecare în parte și toți laolaltă, o consecință a progresului biologic, se poate releva încă o particularitate a progresului biologic și anume accentuarea potențialităților evolutive. Dealtfel, întreaga dialectică a progresului biologic confirmă într-un mod propriu teza generală din teoria sistemelor că trecerea de la inferior la superior înseamnă o deschidere mai amplă spre afirmarea și realizarea potențialităților progresive.

În domeniul biologicului, creșterea gradului de complexitate și a celui de integrare a organismului duce deci la o mărire a capacității hemeostatice și prin aceasta la o mai mare libertate față de condițiile de mediu. Aceasta, la rîndul ei, duce la o creștere a capacității de dominare a mediului prin mărirea posibilităților de explorare a acestuia, constituind punctul de plecare al activității umane, caracterizate îndeo-

Scanned with OKEN Scanner

sebi prin capacitatea de a produce transformări în mediul natural și prin crearea mediului artificial material și al celui spiritual.

Progresul uman (social și individual). În cadrul problemelor sensului devenirii, dispute mai aprige a stîrnit în secolul nostru și stîrnește în continuare problema progresului uman atît din punct de vedere social, cît și individual.

În capitolele anterioare am evidențiat faptul că ideea de progres apare în secolele XVII—XVIII și se întărește ca argumentare în prima jumătate a secolului al XIX-lea. În general, teoreticienii progresului social depășeau atît imaginea dezvoltării ciclice, cît și cea a regresului social, prezentă în explicațiile anterioare întoarse cu fața spre „raiul pierdut", cu precizarea că explicațiile pesimiste proprii teoriei creștine a căderii în păcat sînt temperate în cele din urmă de speranțele mîntuirii.

Apariția și dezvoltarea orînduirii burgheze au stimulat apariția interpretării raționaliste optimiste a progresului social, cu deosebire în secolul luminilor. Gînditorii acestei perioade cred, în general, în posibilitatea de perfecționare a omenirii, plasînd imaginea idilică a veacului de aur în viitor, ca rezultat al întronării imperiului rațiunii.

Teoria iluministă a progresului social, revoluționară întrucît fundamenta răsturnarea rînduielilor feudale, nu era scutită de numeroase neajunsuri, cum ar fi optica predominant idealistă, deci unilaterală, în fixarea criteriului progresului și absența unei înțelegeri istorice a faptelor istorice. Instaurarea rînduielilor burgheze a provocat o profundă criză a teoriilor progresiste, trezind dezamăgirea față de modul de întrupare a imperiului rațiunii în versiunea sa burgheză. La aceasta s-a adăugat și scăderea entuziasmului revoluționar, scădere firească în epoca rînduielilor burgheze victorioase. Teoreticienii burgheziei victorioase înlocuiau tendințele revoluționare anterioare, îndreptate cu fața spre viitor, cu teze ale evoluției sociale concepute ca un proces natural, în care se acordă prioritate ordinii (ca în cazul Auguste Comte), stărilor fundamentale de fapt, în fața cărora oamenii sînt dezarmați (ca în teoria „evoluției organice" a lui Spencer), sau care indică teza darvinistă a luptei pentru existență drept criteriu al dominației celor puternici (ca în cazul „darvinismului social", care ajunge să justifice inegalitățile de clasă și dominația colonială).

Asistăm astfel la mijlocul și sfîrșitul secolului al XIX-lea la încercările teoreticienilor burghezi de a justifica rînduielile existente și deci la înlocuirea pe nesimțite a tezelor progresului cu teze ale justificării relațiilor capitaliste, avînd tendința de a atenua spiritul revoluționar de luptă a clasei muncitoare. Treptat, teoria revoluționară a progresului social este înlocuită cu teoria evoluției ciclice, calme.

Și tot atît de firesc s-a ivit treptat, pe fondul acceptării stărilor de fapt, orientarea sceptică, pesimistă, pe măsură ce orînduirea capitalistă depășea culmile maturității, alunecînd treptat pe panta declinului. Propășirea esențială a științei și tehnicii în diverse chipuri, chiar dacă limitat, stimulată de interesul capitalist pentru profit, a adus pe prim plan, odată cu ascuțirea contradicțiilor capitalismului, și aspectele sale strident negative. Aceasta a avut ca urmare o anumită identificare a notelor caracteristice capitalismului în declin cu declinul omenirii în general sau cu declinul civilizației occidentale(ca în cazul lui Ostwald Spengler).

Desigur s-ar putea aminti aici și planul gnoseologic al criticii progresului social în secolul al XX-lea, critica aparținînd mai cu seamă orientă-

rilor neopozitiviste. Refuzînd generalizările şi limitîndu-se la înregistrarea faptelor de coexistenţă şi de succesiune, neopozitivismul exclude din cadrul preocupărilor ştiinţifice aprecierile referitoare la sensul devenirii ca fiind lipsite de întemeiere şi propune utilizarea doar a termenului de schimbare. Argumentele referitoare la caracterul subiectiv şi arbitrar al conceptului de progres social sînt alteori legate de afirmaţia că ştiinţele sociale nu posedă un criteriu obiectiv al progresului social, pe de o parte pentru că fiecare epocă îşi are individualitatea ei proprie şi nu permite comparaţii şi, pe de alta, pentru că fiecare fenomen istoric îşi are justificarea sa.

Rînd pe rînd însă aceste argumente pot fi înlăturate. Chiar dacă concepţia referitoare la progres este supusă unor modificări sub acţiunea desfăşurării evenimentelor sociale, este posibilă elaborarea unui criteriu complex al progresului social care să permită compararea atît a societăţilor coexistente, cît şi a celor ce se succed, şi care să dovedească faptul că orice epocă istorică, orice fenomen istoric, oricît ar fi de justificate sub aspect structural şi determinist, pot fi depăşite de evenimentele ulterioare şi aprecierea lor trebuie făcută dintr-un dublu unghi de vedere, atît prin încadrarea în epocă, cît şi prin corelarea cu procesele sociale anterioare şi cu cele ce le urmează.

Există, în cele din urmă, tendinţa unor teoreticieni contemporani, cu deosebire aparţinînd intelectualităţii burgheze, de a extinde cu uşurinţă aspectele predominant negative ale progresului ştiinţific şi tehnic din societatea capitalistă şi asupra societăţii socialiste, prin aceasta minimalizînd deosebirile calitative dintre cele două formaţiuni sociale, după cum există tendinţa de a face aprecieri globale asupra societăţii contemporane de tip industrial în cercetarea relaţiei dintre individ şi societate, estompîndu-se caracterul de clasă, militant, revoluţionar al unor întrebări şi al unor probleme, precum şi faptul că ele nu pot fi soluţionate, în fond, decît prin depăşirea societăţii capitaliste.

Un exemplu grăitor îl oferă Raymond Aron în lucrarea *Deziluziile progresului,* în cadrul căreia ajunge la concluzia că în actuala civilizaţie industrială progresul ştiinţific-tehnic întîrzie să-şi facă simţite consecinţele favorabile. Mai mult decît atît, el este implicat în menţinerea şomajului, a inechităţii sociale, în unidimensionarea masei de consumatori şi în limitarea orizontului lor spiritual. Societatea contemporană de tip capitalist se află în imposibilitatea de a soluţiona inegalităţile sociale, promovarea individului în funcţie de capacităţile şi de meritele sale reale, organizarea mai bună a societăţii. Raymond Aron însă are tendinţa de a prezenta aceste dificultăţi, aceste aspecte negative ca expresie a societăţii de tip industrial în general, atît în variantă capitalistă, cît şi în variantă socialistă, deşi în unele pasaje ale lucrării relevă racilele exploatării de clasă şi accentuarea inegalităţii repartiţiei veniturilor, care provin din proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie. Această inechitate Raymond Aron o vede manifestată şi în relaţiile dintre „naţiunile posedante" şi „naţiunile proletare", între care decalajul se măreşte constant şi rapid. Dacă decalajul dintre veniturile pe locuitor era de 1 la 9,5 în 1953 şi de 1 la 12 în 1965, el poate ajunge în 1970 de la 1 la 13. Toate acestea dovedesc că sistemul capitalist, datorită logicii „profitului" care îl ghidează, nu poate soluţiona în interiorul structurii sale marile conflicte şi decalaje pe care le generează. Iată de ce nu poate fi pus

Scanned with OKEN Scanner

semnul identității între consecințele progresului tehnic pentru capitalism și pentru socialism.

Declinul societății capitaliste, și cu deosebire aspectele negative ale totalitarismului fascist, au determinat criticile vehemente ale existențialismului față de laturile absurde ale realităților capitaliste. Pentru Martin Heidegger, de pildă, societatea e răspunzătoare de anularea individului. Din oboseala de a fi ei înșiși, din lașitate în fața presiunii sociale, oamenii, în majoritatea lor, preferă să vegheze în banalitate, înstrăinați de esența proprie, aruncați în existența cotidianului. Salvarea omului nu poate veni decît din descoperirea esenței sale, prin propria sa depășire, realizată în creație. În același context istoric, mesajul, în ultima analiză, eroic al lui Sartre din perioada în care a gîndit *L'Être et le Néant* rămîne și el o expresie a revoltei față de destrămarea prin care a trecut societatea capitalistă în pragul celui de-al doilea război mondial.

Apar și alte interpretări, apropiate de marxism. Ultimele decenii readuc în discuție din unghiuri diferite de vedere justificarea orînduirii capitaliste. Herbert Marcuse vede limpede toate tarele societăților avansate din punct de vedere științific și tehnic, societăți unidimensionale, înăbușind personalitatea umană. Totodată e convins că aceste societăți nu vor putea să stingă definitiv elanul revoluționar, care ar uni din nou conștiința umană cea mai evoluată și forța umană cea mai exploatată pentru a pune capăt condițiilor și instituțiilor intolerabile.

Dar, pe lîngă aceste interpretări limitatoare ale ideii de progres, s-a menținut ca o componentă importantă teoretizarea progresului socio-uman în secolul al XX-lea și anumite stări de spirit constructive. S-ar putea aminti aici meditația filozofică legată de necesitatea omenirii de a supraviețui și a găsi resursele materiale și spirituale ale depășirii diverselor crize temporare, prin care trece ea, cum ar fi: criza energetică, cea a materiilor prime, cea a poluării sau cea legată de explozia demografică. De regulă acest grup de ideologi ai societății capitaliste caută în mecanismele proprii capitalismului contemporan argumente pentru depășirea greutăților ivite. În acest context ar putea fi încadrate eforturile *Clubului de la Roma* și ale fundației argentiniene *Bariloche,* întrucît preocupările de viitorologie ale acestor colective s-au făcut cu precădere din unghiul de vedere al intereselor țărilor capitaliste avansate (vezi raportul Meadows, cel al lui Mesarovics și Pestel) și numai indirect, prin luarea în considerare a opticii țărilor subdezvoltate și a celor în curs de dezvoltare (vezi raportul Jan Tinbergen).

Un loc aparte în contextul social contemporan îl ocupă curentele critice față de antagonismele progresului în realitatea capitalistă, curente care caută căi deosebite de dezvoltare socială, depășind logica economică, politică și etică a capitalismului. Or, o astfel de abordare, prin forța împrejurărilor, înseamnă regîndirea destinelor omenirii în manieră globală, sistematică, de pe pozițiile echității sociale crescînde. Este un pas decisiv spre soluțiile socialiste și spre perspectivele ce se deschid instaurării lui mondiale.

În acest context teoretic, orientarea marxistă asupra progresului social îmbină filonul constructiv cu luciditatea și spiritul său critic caracteristic, fiind o sursă amplă de inspirație interpretativă și transformatoare.

De la întemeiere, marxismul a preluat și dezvoltat cu argumente proprii ideea mersului ascendent al omenirii, indicînd drept criteriu fun-

Scanned with OKEN Scanner

damental al progresului mersul ascendent al producției materiale, cu deosebire dezvoltarea forțelor de producție, ea însăși mînată înainte de nevoia de a ușura și îmbunătăți munca și viața omului. Îmbunătățirea muncii se concretiza în perfecționarea uneltelor și apoi în perfecționarea producției și a productivității, sub aspect cantitativ și calitativ. În primele etape ale dezvoltării sociale, precumpănește factorul inconștient, involuntar, spontan din punct de vedere social al perfecționării uneltelor, factor care se acumulează producînd salturile mari ale devenirii sociale. Între elementele componente ale modului de producție se instituie o interacțiune: stimulatoare cînd relațiile de producție corespund forțelor de producție și de frînare cînd relațiile de producție nu mai corespund. Depășirea acestor limite presupune crearea unei noi unități de contrarii, a unui nou mod de producție.

Nu numai că marxismul a indicat factorii decisivi ai progresului social în producția materială, dar a și explicat detaliat mecanismul apariției noului în cadrul realităților existente, maturizarea noilor structuri de producție și a relațiilor economice, accentuînd împletirea factorilor spontani cu cei conștienți, în mod deosebit în perioadele revoluționare. În acest fel, marxismul a pus în evidență cele două faze principale ale progresului: progresul în interiorul unei orînduiri și progresul prin trecerea de la o orînduire la alta, în cadrul societății în ansamblu.

Descifrarea, desprinderea factorilor decisivi ai progresului social a fost apoi corelată cu analiza factorilor secundari, derivați (factorii suprastructurali — instituționali și de conștiință) și a rolului lor în transformările sociale, cu evidențierea caracterului de sistem al modificărilor înregistrate.

Urmărind progresul social general, în marxism se relevă complexitatea crescîndă a structurii sociale în trecerea de la o orînduire inferioară la alta superioară presocialistă, sporul de raționalitate organizatorică și de productivitate, ponderea mai mare a prezenței colectivităților în angajarea socială, dar mai cu seamă caracterul antagonist al desfășurării tuturor aspectelor esențiale ale progresului social în condițiile societăților exploatatoare analizate.

Progresul social, cu elementele și etapele sale de regres, poate fi prezentat astăzi pe magistrala istoriei omenirii, ca expresie a progresului general în colțul nostru de univers, pe de o parte, și cu particularitățile sale specifice, pe de alta. Ca particularități generale, progresul social înseamnă creșterea numărului și a diversității calitative a elementelor și a relațiilor sociale, micșorarea duratei perioadelor și a etapelor dintre ele, creșterea unei anumite autonomii a sistemului social față de mediul ambiant, creșterea libertății de acțiune — ca complexitate și adîncime. Din punctul de vedere al specificului social, munca, conștiința, limbajul, relațiile de organizare socială pot fi comparate — sub aspectul constituirii esenței umane (ca desprindere de biologic și ca includere a biologicului în social) și sub aspectul perfecționării esenței umane (cu zeci de sinusoidale — dar evident progresive) privite global — ca producție și productivitate a muncii, ca perfecționare organizatorică, economică, politică, culturală, ca perfecționare a libertății, ca libertate de creație și ca autorealizare complexă individuală și colectivă.

În acest proces complex, un moment de radicală tăietură existențială îl reprezintă apariția socialismului și dezvoltarea sa. Marxismul a acordat o deosebită importanță distincției radicale dintre caracterul funda-

Scanned with OKEN Scanner

mental antagonist al progresului în societățile exploatatoare și caracterul fundamental neantagonist al progresului în societatea socialistă și comunistă.

Particularități ale progresului socialist. Societatea socialistă reprezintă — așa cum o arată experiența istorică de pînă acum — o etapă importantă în devenirea progresivă a societății, etapă caracterizată prin eliminarea exploatării și prin așezarea relațiilor interumane pe terenul colaborării și al ajutorului reciproc.

Apariția societății socialiste din sînul realităților capitaliste presupune ea însăși o perioadă de trecere, de la modul capitalist de organizare socială la cel socialist, perioadă de trecere marcînd — de fapt — saltul calitativ complex de la o societate bazată pe exploatare, egoism exacerbat și individualism provenind din proprietatea particulară asupra mijloacelor de producție, la o societate neantagonistă, bazată pe proprietate obștească și caracterizată printr-o comunitate esențială de situații obiective și interese.

În perioada de trecere, progresul are încă vădite accente antagoniste, generate de prezența claselor exploatatoare și de aspectele complexe ale construirii bazei economice și a suprastructurii politico-morale unitare.

Realizarea societății socialiste înseamnă în esență eliminarea aspectelor antagoniste și promovarea unității fundamentale de acțiune, a nevoilor și intereselor proprii întregii colectivități pe plan economic, politic, moral. Acest lucru face nu numai posibilă, ci și necesară planificarea generală a progresului social global, precum și detalierea diferitelor aspecte ale sale, pornind de la factorii decisivi de producție materială și productivitatea superioară și urcînd spre factorii de organizare suprastructurală și de creație spirituală. În acest fel progresul în socialism — ca ideal de acțiune, ca proces și ca rezultat — presupune, pe fondul decisiv al creșterii producției materiale, îmbinarea factorilor materiali cu cei spirituali, accentuarea rolului factorilor spirituali în toate cele trei aspecte ale progresului — creionarea modelului de acțiune, acțiune și rezultat. Planificarea — ca posibilitate și necesitate — presupune apoi ca o condiție a progresului, în cadrul creșterii rolului factorului conștient, creșterea rolului factorilor de decizie în activitatea de partid și de stat, precum și creșterea democratismului socialist, ca stimulare a forței creatoare a tuturor celor ce muncesc. Fiind în esență neantagonic și stimulator de atitudini conștiente, progresul în socialism îmbracă și anumite particularități locale, naționale. Una dintre aceste particularități locale sau zonale este aceea a condițiilor diferite în care trebuie să se realizeze în diferite țări socialiste.

De regulă țările în care se dezvoltă acum socialismul au pornit de la un nivel redus de dezvoltare a economiei și a calității vieții. Aceasta a îndreptățit conducerea Partidului Comunist Român să ajungă la concluzia că țara noastră este o țară în curs de dezvoltare și că de aceea sînt necesare ritmuri înalte de investiții în toate sectoarele productive, care să permită ca România să ajungă să se numere printre țările avansate din punct de vedere economic și al calității vieții, așa cum se află în primele rînduri din punctul de vedere al tipului de formațiune socială. Dealtfel, una din caracteristicile cele mai importante ale progresului în socialism este năzuința de a realiza echitatea socială atît zonal, cît și planetar. De aici preocuparea generală de a asigura aspectele de omogenizare globală prin eliminarea deosebirilor esențiale între sat și oraș, între munca

Scanned with OKEN Scanner

de cercetare, cea industrială și cea agricolă, pentru asigurarea unei apropieri a veniturilor pe indivizi și zone interne.

O caracteristică a progresului în socialism o constituie convergența de esență a acțiunilor, posibilitatea concentrării forțelor spre realizarea pașilor înainte în întreaga complexitate de sistem a realității socialiste: progres material, progres în organizarea politică, progres în creația spirituală, în stilul de viață, prin stimularea inițiativei, prin cultivarea valorilor spirituale, prin cultivarea atitudinii umaniste, a valorilor morale superioare, adică prin perfecționarea trăsăturilor omenescului dezirabil sub aspectul muncii, al vieții spirituale, al conduitei politico-morale și cetățenești.

Din toate se desprinde corectitudinea interpretativă și metodologică a criteriului global al progresului, precum și detalierea factorilor care contribuie la progresul global și totodată sînt o consecință a progresului global. Nu întîmplător progresul socio-uman se pune tot mai accentuat în termenii de creație, libertate, responsabilitate. Abordarea sistemică a societății și a devenirii sale — în esență progresivă — obligă pentru respectarea adevărului la diferențierea autonomiei relative a diferitelor sectoare de activitate în socialism și întrepătrunderea lor. De aici rolul crescînd al activității politice de orientare și organizare a diferitelor sectoare, precum și de armonizare în cele din urmă a activității acestora în funcție de scopul fundamental fixat.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VII

FENOMENUL CONȘTIINȚEI

1. Conștiința — temă majoră a reflecției filozofice

Printre multe alte valențe filozofice, maxima lui Descartes „cogito ergo sum" o are și pe aceea de a sublinia certitudinea cugetării, existența ei esențială în om, în modul lui specific de a fi.

Ca ipostază a existenței, ca realitate autentică, cu alte note definitorii decît cele ale materiei în mișcare, teribilul fenomen al conștiinței a fost și va rămîne o temă majoră a preocupărilor de ordin filozofic. În perimetrul acestora, în etape istorice succesive și unghiuri filozofice diferite, mereu s-au pus și repus în discuție întrebări ca: Ce este conștiința? De unde nota idealității ei? În ce raporturi se află ea, ca viață spirituală, cu lumea realității fizice, cu universul materiei în mișcare? Este ea autonomă sau dependentă? primordială sau derivată? Este ea eternă sau, dimpotrivă se naște și piere? Dacă se naște, atunci cînd? cum? sub acțiunea căror factori? Dacă se naște, care-i sînt manifestările? produsele? rolul? etc.

Rezumînd evantaiul acestor întrebări putem ușor observa că ele se grupează sau gravitează în jurul acelor probleme care mereu au vizat și vizează *natura specifică* a fenomenelor conștiinței, *originea* lor, *funcțiunile* pe care le pot îndeplini.

Înțelegînd caracterul major al interesului filozofic față de realitatea conștiinței, clasicii marxismului au și considerat că aici se pune problema problemelor cugetării filozofice, că „raporturile" dintre materie și conștiință reprezintă de fapt „problema fundamentală a oricărei filozofii"[1].

Dacă afirmația lui Hegel că „ruptura este rădăcina nevoii de filozofie"[2], conține vreun adevăr, și neîndoielnic conține, atunci această afirmație vizează și justifică prin excelență interesul filozofic față de „rupturile" sau dedublările existenței în mișcare și reflectare, în energie și informație, în fizic și psihic, în obiectiv și subiectiv, mai sintetic și la limită vorbind, în *materie* și *spirit*.

---

[1] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în: Marx-Engels, *Opere*, Vol. 21, Editura politică, București, 1965, p. 274.
[2] Hegel, *Studii filozofice*, Editura Academiei, București, 1967, p. 137.

Existența acestei ultime dedublări reprezintă de fapt rădăcina multor altor unități și opoziții de care s-a interesat și se interesează gîndirea filozofică: natură și cultură, real și ideal, practică și teorie, necesitate și libertate etc.

Referindu-se la dificultățile teoretizării filozofice a ceea ce sintetic numim conștiință, tot Hegel, în prima frază a *Filozofiei spiritului* afirma: „Cunoașterea spiritului este cea mai înaltă și de aceea cea mai grea"[3]. Justificarea hegeliană a acestor dificultăți se face, bineînțeles, în manieră idealist-obiectivă. Situația nu se schimbă nici din optică materialistă sau materialist-dialectică. Realmente, universul conștiinței uimește conștiința cunoscătoare prin specificul său ontic, prin multimedierile lui materiale și prin ireductibilitatea lui la note ale materiei în mișcare. Uimește prin specificul lui de a fi în timp și spațiu și de a nu avea un timp și un spațiu al lui și numai al lui. Uimește, de asemenea, prin toată gama manifestărilor lui, prin toată complexitatea lui structurală și funcțională.

În ciuda atîtor dificultăți de teoretizare, cugetarea filozofică a cumulat cu timpul multe afirmații valide cu privire la natura, originea și funcțiunile conștiinței, a cumulat poziții care, cel puțin în principiu, pot fi luate ca adevăruri filozofice majore.

Explicația filozofică cea mai consistentă, mai lipsită de accente unilaterale, mai adecvată statutului și rolului de fapt al fenomenelor conștiinței, ne-o oferă filozofia marxismului, filozofie care, și în acest caz, împletește organic punctul de vedere al materialismului cu exigențele nuanțării dialectice.

Prin caracteristicile constituirii și evoluției ei, explicația materialist-dialectică a fenomenelor conștiinței are cel puțin următoarele virtuți teoretice:

a. Această explicație se poate cel mai bine angaja la „lectura" filozofică a acelor date ale științei contemporane (biologie moleculară, neurofiziologie, psihologie, logică, cibernetică, semiotică ș.a.) prin care s-a lărgit și adîncit cunoașterea vieții spirituale, structurile și operațiunile ei;

b. Ea se poate cel mai bine confrunta cu problemele de conștiință pe care practica social-istorică le are, pe care dinamica reală a vieții socio-umane contemporane le pune la ordinea zilei.

c. Teoria materialist-dialectică a conștiinței poate asimila achizițiile viabile ale gîndirii filozofice contemporane și se poate raporta critic la recrudescențele de azi ale spiritualismului, dualismului și materialismului simplist, nedialectic.

În și prin asemenea virtuți, teoria marxistă a subiectivității umane, a manifestărilor ei complexe, se prezintă ca o teorie dinamică, teorie în care reafirmarea enunțurilor ei de bază se conjugă organic cu dezvoltarea acestora în acord cu noile exigențe ale spațiului și timpului istoric. Epoca noastră nu numai că întreține viu interesul față de tema sau tematica conștiinței dar îl și repotențează prin multe din particularitățile ei.

---

[3] Hegel, *Filozofia spiritului*, Editura Academiei, București, 1966, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

2. Orientări principale în teoria filozofică a conștiinței

Notele explicării materialist-dialectice și istorice a naturii, originii și funcțiunilor conștiinței le putem înțelege mai bine din optica raportării ei la alte puncte de vedere, la alte opțiuni filozofice. Tabloul acestor opțiuni este extrem de bogat. Într-un anume sens el se identifică cu tabloul tuturor orientărilor filozofice, tuturor variantelor și nuanțelor acestora. Nici un gînditor cît de cît semnificativ n-a putut ocoli tema conștiinței, n-a rămas în afara exprimării unui punct de vedere cu privire la una sau alta din problemele de interes teoretico-filozofic pe care tema le presupune.

Dacă ne detașăm de bogăția materialului istorico-filozofic și vom considera doar din unghiul determinării orientărilor lui principale, vom opera mai întîi cu criteriul clasic, engelsian. În funcție de exigențele acestuia, de modul filozofilor de a teoretiza *poziția* conștiinței în sistemul de ansamblu al realității, de a o afirma ca realitate primordială sau derivată, putem disocia următoarele orientări mai importante:

Orientarea idealist-obiectivă. În optica acestei orientări, lumea spiritualului — idei și stări atitudinale — apare ca fiind dedublată, ca avînd două modalități sau ipostaze de ființare: una *obiectivă*, un gen de conștiință a nimănui, o rațiune universală și una *subiectivă*, una ca spirit localizat, personificat, ca notă esențială a omului și oamenilor. Prima modalitate — denumită „Brahma" (filozofia hindusă), „lume a ideilor" (Platon), „Logos" (stoici), „Dumnezeu" (Sf. Augustin, Toma d'Aquino), „Universalii" (realismul), „Idee absolută" (Hegel), „elan vital" (Bergson) etc. — ar exista autonom, ar ființa fără dependențe și determinări, ar exista în sine și prin sine. Suficientă sieși, conștiința obiectivă e presupusă ca fiind entitatea existențială primordială și fundamentală. De ea și de manifestările ei ar depinde tot restul; ar depinde natura și ordinea ei, omul și cursul vieții lui, societatea și evoluția ei. Funcțiunile principale ale spiritului obiectiv ar fi, prin urmare, de ordin *demiurgic*, de ordinul producerii sau generării tuturor realităților concrete. Căile acestei producerii sînt diferite. La Platon, această producere se realizează prin actul „proiecției" lumii ideilor sau „arhetipurilor" în lumea efemeră a lucrurilor și proceselor; în opțiunile filozofiei medievale, Dumnezeu, ca spirit suprem, „creează" din sine sau din nimic tot ce-i este exterior; la Hegel, ideea absolută „se exteriorizează" și „degradează" ea însăși în natură și istorie; la Bergson, elanul vital creează prin evoluție etc.

Dacă poziția spiritului obiectiv este aceea de realitate primordială, dacă rolul lui este acela de a fi într-un fel sau altul demiurg, ce mod de a fi și ce funcții mai rămîn spiritului personificat? Acest al doilea gen de conștiință nu mai există prin sine, el își are mai multe raporturi de dependență, de cauzare și condiționare prin alții. Conștiința subiectivă depinde prin natură și ultimă geneză de spiritul obiectiv, de tendințele autoafirmării lui; ea este de fapt doar fragment și manifestare a acestuia. Pentru Hegel, de pildă, „Nu numai spiritul absolut (spiritul istoriei n.n.). ci și spiritul finit sau subiectiv trebuie înțeles ca o realizare a Ideii"[4].

[4] Hegel, *Filozofia spiritului*, pp. 5—6.

Scanned with OKEN Scanner

Conștiința subiectivă depinde, de asemenea, în manifestările ei concrete, de anumite nivele ale organizării naturii, de componente ale organismului uman. Rolul esențial al acestei conștiințe ar fi unul de ordinul cunoașterii. În paginile literaturii idealist-obiective s-a scris mult despre funcțiunile cognitive ale gîndirii și s-a cultivat destul de consecvent un vădit optimism gnoseologic.

Prin multe din enunțurile lui, idealismul obiectiv se apropie de unele soluții sau poziții ale filozofiei materialiste. Se face acestă apropiere prin teza „obiectivității" lumii, prin afirmarea independenței naturii fizice de conștiința indivizilor, prin sublinierea posibilității atingerii și asimilării cognitive a unor conținuturi exterioare intelectului uman, prin criticile formulate la adresa subiectivismului și agnosticismului (Platon împotriva sofiștilor, Hegel versus Kant, personalismul contra neopozitivismului etc.). În ciuda acestor aprecieri, idealismul obiectiv rămîne la mare depărtare de materialism prin toate datele despre conștiința absolută și primordială, despre natură și istorie ca produse ale acesteia, despre menirea ultimă a conștiinței personale de a cunoaște în natură, istorie și gîndire nu cauzele și legile inerente acestora, ci spiritul care stă undeva în sau dincolo de nemijlocitul oricărei realități.

Opțiunile idealismului subiectiv. Orientările subiectiviste admit, de regulă, numai un gen de conștiință: conștiința umană. Aceasta apare ca un dat; datul existenței primordiale și fundamentale. În mod esențial, ea nu depinde de nimeni și de nimic. „Conștiința — scrie J. P. Sartre — este un plin al existenței și determinația de sine prin sine este o caracteristică esențială. Va fi mai prudent să nu abuzăm de expresia „cauză de sine" pentru că lasă să se presupună un progres, un raport de la cauză de sine la efect de sine. Va fi mai corect să spunem mai simplu: conștiința există prin sine"[5]. Pornind de la postularea unei asemenea autonomii originare, același Sartre — și nu numai el — va ajunge să considere că universul conștiinței umane, lumea „pentru sinelui" este de fapt cazul existenței autentice.

În această calitate, conștiința subiecților devine, în interpretare idealist subiectivă, elementul central și determinant al diversității lucrurilor și proceselor. Dacă pentru idealismul obiectiv lumea gravitează în jurul unui spirit al nimănui, de pe poziții subiectiviste ea se mișcă în jurul spiritului uman. De data aceasta, conștiința noastră apare ca fiind înzestrată în principal cu funcțiuni demiurgice.

Exercitarea acestor funcțiuni se face, după opinia unora, prin actele „percepției" (empiriocriticismul), prin operații ale „gîndirii" (unii neokantieni), prin „intenționalitate" (fenomenologie) etc. În acest ultim caz, de pildă, conștiința nu apare niciodată ca „pură", ca „formă goală", ea este întotdeauna conștiința unui conținut. „Toate stările conștiinței — scrie Husserl — sînt în ele însești conștiința unui oarecare lucru"[6]. S-ar putea înțelege că este vorba aici de o dependență a conștiinței de lucruri, de o determinare a conținuturilor ei din exterior. Husserl nu lasă loc unei asemenea interpretări. Pentru fondatorul fenomenologiei „toate ființele și toate sensurile imaginabile, fie că se numesc imanente sau transcendente, fac parte din subiectivitatea transcendentală, care constituie toate ființele și toate sensurile"[7].

---

[5] J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, Paris, 1948, p. 22.
[6] *Dictionnaire des ideas contemporaines*, Paris, Ed. Universitaires, 1966, p. 372
[7] *Ibidem*, p. 373.

Scanned with OKEN Scanner

Atunci cînd de pe poziții esențialmente subiectiviste se discută funcțiunile de cunoaștere ale conștiinței umane se consideră, de regulă, că prin ele nu se operează de fapt și în fond o atingere a realului exterior, o însușire reflectorie a conținuturilor acestuia. Aceste funcțiuni nu sînt demersul prin care conștiința poate ieși din sine, poate ajunge la lucruri, la structurile și esențele lor; nu sînt nici demersul prin care lucrurile și procesele, însușirile lor, să ajungă la conștiință, să fie traduse în „limbajul" specific al acestora. Cunoașterea ar avea prin excelență doar menirea de a ordona sau organiza în structurile ei dinamice, datele „experienței" (empiriocriticism), „datul sensibil" (unele variante ale neopozitivismului), „activitatea" (pragmatism, operaționalism) etc. Afirmînd că procesul cunoașterii este doar o mișcare de „ordonare" a propriilor stări și conținuturi subiective, idealismul subiectiv operează, în plan gnoseologic, evidente alunecări spre variante și nuanțe ale scepticismului și agnosticismului.

Liniile gîndirii idealist-subiective, prin modul lor de a considera poziția conștiinței în lume, prin negarea existenței vreunui spirit obiectiv, prin centrarea analizelor pe conștiința umană, pe manifestările ei complexe, au ajuns și la unele rezultate pe care filozofia marxistă nu le poate nega și ignora. Au fost aici surprinse și descrise multe din notele structurale și funcționale ale conștiinței, au fost formulate idei ofensive la adresa idealismului obiectiv, la dresa unor limite ale materialismului metafizic, au fost justificat subliniate notele inventive și constructive pe care conștiința umană le are. În ciuda acestor valențe pozitive, opozițiile față de materialism în general, materialism dialectic în special nu se anulează. Aceste opoziții rămîn afirmate în tezele despre autonomia conștiinței umane, despre caracterul ei primordial, despre funcțiunile ei esențialmente demiurgice, despre valoarea doar subiectivă a produselor ei.

Inconsecvențele dualismului. În caracterizarea generală a principalelor poziții filozofice cu privire la poziția conștiinței în lume, la locul și rolul ei în sistemul de ansamblu al realității, nu putem ocoli punctul de vedere al dualismului. Cu unele premise teoretice anterioare, acesta a fost instituit ca linie propriu-zis filozofică în și prin opera lui Descartes, prin considerațiile acestuia despre cele două genuri de „substanță": una ca materie (caracterizată prin atributul „întinderii", prin note ale spațialității) și alta ca spirit (caracterizată prin atributul „cugetării"). Aceste genuri ale substanței sînt privite ca realități esențialmente opuse și autonome. Ele pot cel mult interacționa dar nu pot deriva una din alta; materia nu poate genera acte și conținuturi de ordinul cugetării (idei, sentimente, voințe) iar substanța — cugetare nu poate produce lucruri, nu poate da naștere materiei în mișcare.

Punctul de vedere al dualismului a avut multiple rezonanțe în gîndirea filozofică și științifică ulterioară. Reluări și reafirmări ale lui întîlnim mai ales în perimetrul teoretizării raporturilor dintre gîndire și creier și aici mai ales în așa numitele opțiuni ale paralelismului psihofizic sau psihofiziologic. Aceste opțiuni au fost formulate și apărate uneori de psihologi și neurofiziologi de mare prestigiu (W. Wundt, C. M. Sherrington ș.a.). Tezele de fond ale acestei opțiuni au fost recent reafirmate de renumitul filozof K. Popper și nu mai puțin renumitul neurolog, laureat al premiului Nobel, J. C. Eccles. În lucrarea comună *Eul și creierul său*, dincolo de anumite diferențe de opinie, se consideră că „Eul" și „creierul"

Scanned with OKEN Scanner

aparțin unor lumi diferite. Potrivit terminologiei popperiene, creierul este un „locuitor" al „lumii a 1-a", lumii obiectelor fizice iar eul aparține „lumii a 2-a", lumii trăirilor subiective.

Ca realități distincte și exterioare, eul și creierul sînt în raporturi de strînsă interacțiune. Suprafața acestei interacțiuni, zona morfo-funcțională a separării și legării eului de creier și a creierului de eu, este constituită din ceea ce Eccles numește „moduli" neuronali. Acești moduli — formații de sute de neuroni corticali — au calitatea de a fi „deschiși" acțiunii eului. În virtutea acestei „deschideri", eul recepteaza și prelucrează „informația" conținută de moduli și asigură prin aceasta actul conștienței, actul „integrării" subiective. Tot eul exercită o acțiune de control asupra proceselor neuronale, imprimă acestora stările și mișcările ce le sînt caracteristice[8].

În varianta ecclesiană a interacționalismului — afirmată și în lucrări anterioare — notele opțiunii esențialmente dualiste se reafirmă prin cel puțin două idei: a. Lumea conștientului nu apare ca o funcție a creierului, ca un produs specific al proceselor neuronale; ea se instituie într-un mod propriu-zis autonom și complementar. b. În interacțiunile dintre creier și eu, „inițiativele", dacă ne putem exprima astfel, nu aparțin creierului, ci, dimpotrivă, eului; acesta declanșează procesele neuronale, controlează dinamica lor și reglează prin aceasta întreaga conduită specific umană.

În teoria filozofică a conștiinței, a locului și rolului ei raportată la ansamblul realității, pozițiile dualismului, mai vechi sau mai nou, se îndepărtează de umanismul idealist prin admiterea autonomiei de fapt a lumii fizice, prin considerarea proceselor materiei în mișcare ca fiind independente atît față de conștiința subiectivă cît și față de vreun presupus spirit obiectiv. Conștiința poate regla sau coordona anumite procese materiale, mai ales pe cele de la nivelul creierului uman, dar nu le poate produce; ea nu are propriu-zis vorbind funcții demiurgice.

Aceleași poziții se detașează și de variantele monismului materialist. Se operează o asemenea detașare prin postularea autonomiei vieții spirituale, prin neadmiterea dependențelor ei de anumite structuri ale materiei în mișcare, mai ales de structurile enigmaticului creier uman.

Pendularea paralelismului și interacționismului psihofizic între materialism și idealism, îndepărtarea și apropierea lor și de unul și de altul, face din ele poziții filozofice inconsecvente. Notele idealiste ale acestor inconsecvențe au fost mereu criticate nu numai de filozofi materialiști dar și de neurofiziologi și psihologi de mare prestigiu (J. P. Pavlov, A. Rosemblueth, J. Piaget ș.a.). A. Rosemblueth, de pildă — neurolog de un prestigiu comparabil cu cel al lui Eccles — referindu-se expres la tezele interacționismului scrie: „...noțiunea de spirite, ca entități independente, capabile de a influența direct materia, nu are temei sau validitate științifică"[9].

În ciuda limitelor și concesiilor sale idealiste, dualismul filozofic are meritul de a întreține interesul teoretic față de problema raporturilor conștiință-creier, problemă care deține încă multe necunoscute. Formulele general teoretice ale rezolvării ei nu le oferă tezele gîndirii dua-

[8] Vezi, M. Flonta, *O reabilitare a interacționismului?*, *Revista de filozofie* Nr. 2/1979.
[9] Vezi, M. Flonta, lucr. cit., p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

liste, le afirmă însă, cel puțin în principiu, punctul de vedere al materialismului dialectic.

Poziții lichidatoriste. Orientările filozofice mai sus caracterizate au recunoscut fără rezerve prezența fenomenelor conștiinței, au văzut în ele un domeniu existențial legitim și cu mare pondere în contextul existenței în general, existenței umane în special. Unii autori însă s-au speriat de dificultățile teoretizării acestor fenomene, de dificultățile descrierii și explicării raporturilor lor cu fenomenele sau procesele materiei în mișcare, pe de o parte, cu zonele de ansamblu ale conduitei umane, pe de altă parte. Cedînd în fața acestor dificultăți, ei au ajuns la poziții pe care le putem denumi negativiste sau lichidatoriste. Una din cele mai conturate poziții de acest fel este aceea a behaviorismului. Potrivit acesteia, referirile teoretice la subiectivitate, la eu, la conștiință devin ipoteze gratuite. Conținuturile conștiinței nu sînt nimic, ele se dizolvă complet în stările comportamentului obiectiv. În manifestul behaviorist, de pildă, — un articol al lui J. B. Watson, 1913 —, se lansează ideea elaborării unei psihologii fără psihic, unei psihologii reduse la descrierea schemelor stimul-reacție. Apelul la stări psihice interioare, subiective, la ceea ce s-ar putea institui și interpune între stimuli și reacții era considerat ca un demers steril și inutil. Potrivit acestui program, omul s-ar etala complet în fenomenele obiective ale conduitei sale.

Ca poziție teoretică și metodologică, behaviorismul a însemnat o reacție față de excesele introspecționismului și subiectivismului, o încercare de orientare a științei despre psihic pe terenuri ale unei cercetări strict obiective. Sub acest aspect, el a stimulat pozitiv o serie de căutări psihologice — experimentale. Cu toate acestea, behaviorismul este și rămîne o orientare unilaterală. Operînd evidente exagerări, el a ajuns să pună sub semnul negării existența componentelor interioare, subiective ale conduitei umane, a ajuns să nege suporturile de conștiință pe care activitatea umană le are în mod neîndoielnic.

Avînd alte puncte de plecare și de sosire, neopozitivismul, prin unele din dezvoltările lui, promovează și el un gen de negativism. Punctul de plecare este în acest caz negarea caracterului serios al problemelor raportării materiei la spirit și a spiritului la materie.

Aceasta ar intra mai degrabă în clasa pseudoproblemelor. Sub semnul unui asemenea punct de plecare, autorii neopozitivismului discută puțin despre conștiință ca fenomen, ca realitate specifică. Ei s-au interesat și se interesează mai ales de produsele gîndirii, de concretizarea lor în propozițiile științei. Analiza logică a acestora ar și fi obiectul propriu-zis al cugetării filozofice.

Reluarea acestei poziții de principiu conduce neopozitivismul spre afirmații care dizolvă gîndirea în semnalele limbii, în regulile constituirii acesteia. Numai ca urmare a unei asemenea dizolvări s-a ajuns, de pildă, la afirmații ca: gîndirea se reduce dacă nu chiar la nimic, în orice caz la ceva atît de vag și atît de nediferențiat, încît „... nu avem nici un mijloc de a o surprinde ca un „conținut" deosebit de forma pe care i-o conferă limba"[10].

Dacă decodificăm gîndul care ni se comunică prin aceste afirmații, atunci devine limpede că nu „conținuturile" informaționale ale limbii

[10] E. Beneveniste, *Problémes de linguistique generale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 64.

derivă din cele ale gîndirii, din activitatea acesteia, ci, dimpotrivă, gîndirea nu mai e nimic altceva decît limba în şi prin care ea se obiectivează. Oricît de ciudată ni se pare această răsturnare, ea se face în unele scrieri de nuanţă neopozitivistă şi apare ca mod al negării subiectivităţii şi conştiinţei.

Tezele gîndirii materialiste. Ca orientare filozofică fundamentală, materialismul nu a negat şi nu neagă existenţa conştiinţei. Dimpotrivă, a afirmat şi afirmă că ea reprezintă o determinaţie esenţială a omului, o notă fără de care acesta nu poate fi conceput. Recunoscînd realitatea conştiinţei, materialismul a încercat s-o teoretizeze filozofic cît mai firesc, s-o descrie şi explice fără a recurge la elemente străine statutului şi rolurilor ei de fapt.

În perimetrul acestor descrieri şi explicaţii, dincolo de multe deosebiri de termeni şi de nuanţe conceptuale, cîteva teze se impun ca fiind generale, majore.

Teza tezelor este aceea prin care se afirmă caracterul neautonom al universului spiritual, prin care se consideră că lumea conştiinţei nu-şi este niciodată şi niciunde suficientă sieşi, că pentru a fi şi pentru a se manifesta specific are nevoie de multiple cauzări şi condiţionări materiale. În viziunea materialistă, conştiinţa nu mai fiinţează din sine şi prin sine (ca în viziunile idealiste şi dualiste), ci prin „stări" şi „mişcări" ale lumii care esenţial i se opune, prin dependenţe organice de lumea materiei în mişcare. Ea apare ca un produs al unor complicate procese materiale, există şi se mişcă în spaţiul şi timpul acestora, fiinţează prin „bunăvoinţa" lor.

Afirmarea subliniată a dependenţelor conştiinţei de procese ale materiei în mişcare n-a condus şi nu conduce de regulă la poziţii reducţioniste. (Excepţiile de la regulă le vom consemna mai tîrziu). Majoritatea variantelor istorico-filozofice ale gîndirii materialiste au recunoscut şi recunosc natura sau caracterul spiritual al fenomenelor conştiinţei, admit cu alte cuvinte teza idealităţii lor. În lumina acestei teze, conştiinţa, generată de stări şi mişcări ale materiei, nu devine niciunde şi nicicînd materie însăşi. Ea este şi rămîne un produs ce se defineşte prin nota sau determinaţia idealităţii; conţinuturile ei nu sînt niciodată de ordinul vreunor entităţi fizice. O idee nu are masă, nu are volum, nu are un timp şi un spaţiu al ei şi numai al ei, nu are forţă, în sensul fizic al termenului. Noţiunea de „explozie nucleară" nu omoară pe oameni. „Forţa" ideilor este de un alt tip.

Ca realitate calitativ distinctă, ca lume a „forurilor interioare" sau „puterilor ideale", cum se exprimă Engels, conştiinţa are multiple dependenţe şi relative independenţe faţă de planuri ale realului material. În acest sistem de raporturi trei planuri sînt cu totul esenţiale:

a. Dependenţa şi opoziţia faţă de *materia obiect,* faţă de realitatea exterioară (natură, om, societate), realitate *care-i determină* conţinuturile. Aceste conţinuturi au un sens în sine numai în măsura în care se originează din conţinuturi ale unei realităţi exterioare, obiective, în masura în care îşi asigură anumite cote de corespondenţă cu note sau determinaţii ale acesteia;

b. Raportarea la *materia suport,* la acele tipuri de organizare a materiei în mişcare *în* şi *prin* care conştiinţa există. În analiza acestui gen de raporturi, gîndirea materialistă a subliniat şi subliniază dependenţa

Scanned with OKEN Scanner

conștiinței de om, de creierul său, de componentele morfo-funcționale ale acestuia.

c. Raportarea la realitatea *practicii*, la acel gen al activității materiale și specific umane *din care* și *pentru care* conștiința se constituie. Zona practicii reprezintă zona cauzării și finalizării de ultimă instanță a ceea ce sintetic denumim conștiință. Această relație este esențială mai ales în teoretizarea originii vieții spirituale a omului, determinării ei sociale.

Aceste genuri de unități și opoziții au fost descrise și explicate diferit de diferitele variante istorico-filozofice ale materialismului. În unele cazuri au fost preponderent analizate — uneori cu destule accente unilaterale — dependențele și opozițiile față de materia obiect. În perimetrul acestor analize s-a afirmat posibilitatea atingerii cognitive a proceselor naturii și vieții sociale, s-au cultivat astfel pozițiile unui evident optimism gnoseologic.

În alte cazuri s-a acordat atenție mai ales raporturilor conștiinței cu creierul uman, cu „organul" realizării ei. Cu argumente diferite — uneori chiar cu exagerări — s-a cultivat teza: conștiința — funcție a creierului.

Dacă primele două genuri de raporturi au fost pe larg teoretizate și de gîndirea materialistă dinaintea lui Marx, al treilea gen — raporturile cu realitatea practicii — apar ca un aport specific și major al materialismului marxist. Marx a fost primul care a subliniat necesitatea raportării vieții spirituale și la zona practicii, raportare fără de care nu ne putem explica nici geneza și nici rolurile de fapt ale acesteia. Tabloul explicării materialist dialectice și istorice a fenomenelor conștiinței nu mai este unul bidimensional — ca în cazul gîndirii premarxiste — ci unul mai bogat, mai complex, unul tridimensional. (Asupra datelor acestui tablou vom reveni).

În continuarea principalelor opțiuni teoretice — filozofice de pînă aci am utilizat criteriul clasic, engelsian: răspunsul la întrebarea dacă universul conștiinței este primordial sau derivat, determinant sau determinat. Dacă vrem să urmărim orientările din teoria filozofică a conștiinței și după un alt criteriu am avea la îndemînă răspunsul sau răspunsurile la întrebarea: Ce este conștiința prin *natura ei*, prin *conținutul* ei general?

Angajarea unui asemenea criteriu are avantajul că ne permite să ancorăm în problematica mai de esență a teoriei în cauză, s-o considerăm dintr-un punct de vedere mai interior.

Opțiunile conștiinței substanță. Acest tip de opțiuni îmbracă forme diferite, cînd materialiste, uneori chiar simpliste, vulgare, cînd idealiste, mai ales idealist-teologice. În variantă materialistă, de pildă, Heraclit considera că sufletul nu are o natură distinctă de aceea a lumii în genere, el este doar parte a focului veșnic viu. În aceeași ordine a ideilor, Democrit vorbește de „atomii" vieții spirituale, de forma lor „sferică" și de caracterul lor „mobil". Ignorînd nota specifică a fenomenelor conștiinței — idealitatea lor — unii materialiști ai epocii moderne consideră gîndirea ca nefiind decît o materie fină, o „secreție" a creierului. Mai recent, un punct de vedere de nuanță reducționistă cultivă orientarea sau orientările denumite „materialism științific", „materialism modern", „realism critic" etc. Autorii acesteia sau acestora (H. Feigl, J. J. C. Smart, D. M. Armstrong, R. W. Sellars) sub paradigma „fizicalismului" cultivă ideea că omul, indiferent de notele lui, nu se deosebește esențial de restul sistemelor naturii, că este și el un sistem fizic ca multe altele. „Noi, scrie D. M. Armstrong, trebuie să asigurăm descrierea completă a omului în

termenii fizico-chimiei"[11]. Prin suprasolicitarea ideii că omul este parte a naturii, se ajunge la ignorarea deosebirilor calitative care există între om şi restul existenţelor din colţul nostru de univers. Sub incidenţa paradigmei fizicaliste sînt puse şi fenomenele vieţii spirituale. Pentru H. Feigl, de pildă, stările experienţei subiective denumite „stări centrale" se prezintă ca realităţi „fizice", ca „sume de molecule"[12]. Pentru J. J. C. Smart, omul este un „mecanism fizic", iar senzaţiile şi percepţiile ar fi în chiar calitatea lor „procese cerebrale"[13].

Modul abordării raportului dintre mental şi cerebral este cunoscut în cadrul orientării în discuţie, sub numele de „teoria identităţii". Potrivit acesteia, de pildă, „psihicul este creier exact în sensul în care astăzi geneticienii afirmă că „gena" este molecula de ADN"[14].

În aceeaşi linie de gîndire, R. W. Sellars vorbeşte explicit despre un „complex al identităţii". El scrie: „Complexul identităţii proceselor cerebrale şi mentale reprezintă o teorie bazată pe convingerea că noţiunile autocunoaşterii se armonizează cu noţiunile activităţilor cerebrale şi pe principiul că experienţa conştientă a subiectului este participare la activitatea gîndire-creier"[15].

De pe alte poziţii general filozofice, ideea unui suflet substanţă se afirmă în gîndirea filozofico-teologică a epocii medievale. Pentru Sf. Augustin, de pildă, sufletul este „parcelă a substanţei divine, este cosubstanţial cu „substanţia dei". De aici ideea „dreptului" acestuia la nemurire[16].

Din optica dualistă, ideea unui suflet „substanţă" se reafirmă în şi prin notele „cogitoului" cartesian.

În nici una din interpretări, teza naturii sau caracterului substanţial al vieţii spirituale, al produselor ei, nu rezistă unei analize critice mai atente. În raporturile dintre idei şi lucruri, de pildă, nu avem de-a face cu raporturi de la o substanţă la altă substanţă.

Sufletul „formă fără materie". De o largă rezonanţă în sfera gîndirii despre gîndire s-a bucurat punctul de vedere al lui Aristotel. Criticîndu-l pe Democrit, acesta afirmă că „sufletul", în ciuda existenţei lui într-un „corp", în unul „de o anumită conformaţie", nu este „un fel de corp", el este, prin natura lui, „formă fără materie". Pentru a se explica, Aristotel recurge la un exemplu devenit celebru: „În genere, cu privire la orice fel de senzaţie trebuie să reţinem că simţul este organul primitor al formelor senzoriale, fără materia lor, după cum ceara primeşte pecetea inelului, dar fără fierul sau aurul din el[17]. Cît priveşte intelectul, acesta e considerat ca fiind: „forma formelor"[18].

În poziţia aici rezumată se afirmă nu numai o dublă dependenţă a sufletului de „corpuri" exterioare lui dar şi o dublă opoziţie; produsele vieţii sufleteşti nu devin reductibile nici la „corpul" prin care există şi nici la obiectele din care-şi extrag conţinutul specific. Dealtfel, lucrarea lui Aris-

---

[11] D. M. Armstrong, *The Nature of Mind*, în: *The Mind-Brain Identity Theory*, London, 1970, p. 67.

[12] Vezi, D. I. Dubrovschi, *Informaţia, soznanie, mozg*, Moskva, *Vişaia şcoala*, 1980, p. 22.

[13] *Ibid.* p. 23.

[14] D. M. Armstrong, *Materialist Theory of Mind*, London, 1968, p. 90.

[15] R. W. Sellars, *Critical Realism and Modern Materialism*, în: *Philosophic Thougt in France and The United States*, University of New-York Press, 1968, p. 478.

[16] Vezi, C. Tresmontant, *Le problème de l'âme Seuil*, Paris, 1971, p. 78.

[17] Aristotel, *Despre suflet*, 424 a.

[18] *Ibidem*, 432 a.

Scanned with OKEN Scanner

totel *Despre suflet* afirmă şi alte idei faţă de care teoria de azi a fenomenelor conştiinţei nu poate formula rezerve de principiu. În ciuda acestor momente şi azi viabile, aceeaşi lucrare conţine şi afirmaţii care, luate unilateral, au fost pe larg angajate în formularea concepţiei teologice despre suflet, mai ales în varianta tomistă a acesteia.

Orientarea conştiinţei oglindă. Iniţiatorul acestei orientări este Fr. Bacon. În formularea şi explicitarea ei se recurge de asemenea la o sugestivă comparaţie: „Dumnezeu — putem citi în *Progresul ştiinţelor* — a făcut raţiunea omului asemănătoare oglinzii sau sticlei, capabilă să reflecte întreaga lume şi să se bucure primind de la ea impresii, aşa cum ochiul se bucură cînd percepe lumina, şi raţiunea umană nu numai că se bucură reţinînd diversitatea lucrurilor şi variabilitatea timpului, dar se ridică pînă la descoperirea şi observarea ordinii şi legilor care se manifestă prin toate schimbările“[19]. Apelul la actul creaţiei divine nu are aici mare însemnătate. Important este faptul afirmării dependenţei ordinii ideilor de ordinea schimbărilor, a considerării acestei dependenţe ca fiind de ordinul oglindirii. Aceasta ne permite să înţelegem — chiar dacă într-o manieră cu multe limite — specificul lumii ideilor, modul lor de a fi doar „imagini“ ale realului. Carenţele acestei opţiuni sînt de ordin metafizic, chiar mecanicist; ea a apropiat prea mult cazul „oglindirii“ în şi prin idei de cazul oglindirii fizice, în oglindă. În virtutea acestor apropieri n-a putut sesiza şi teoretiza caracterul activ şi constructiv al structurilor şi operaţiunilor subiectivităţii umane. În plan propriu-zis gnoseologic a alimentat poziţiile empirismului şi, mai ales, ale contemplativismului.

Ideea potrivit căreia conştiinţa şi produsele ei au o natură şi o valoare de ordinul „oglindirii“ a cunoscut şi dezvoltări idealiste, mai ales de nuanţă subiectivistă. În acest sens, poziţia lui L. Wittgenstein din „Tractatus logico-philosophicus“ ar putea fi invocată drept argument. În detaliile acestei poziţii nu putem intra. Reţinem însă faptul că în opera citată se angajează foarte frecvent noţiunile de „imagine“ şi de „oglindire“[20]. În enunţurile despre acestea şi cu acestea sînt multe afirmaţii, care luate în mod izolat pot fi angajate şi într-o interpretare materialistă. Considerate însă în „sistemul“ cărţii, ele devin expresii ale unui punct de vedere esenţialmente neopozitivist.

— *Conştiinţa — o tabula plena.* Într-un anumit sens continuîndu-l pe Bacon, în altul depăşindu-l, J. Locke formulează în teoria filozofică a „intelectului“ un alt punct de vedere. Potrivit acestuia, spiritul uman este iniţial o „tabula rasa“, o tabula care, prin experienţă, prin datele senzaţiei şi prelucrările reflexiei, devine o tabula plena. Prin mecanismele şi conţinuturile lui, intelectul înscrie, angrenează, reţine urmele acţiunilor exterioare. Primul rezultat intelectiv îl reprezintă „ideile simple“ din care, prin reflecţie, se constituie apoi „ideile compuse“. Teoria conştiinţei tabula plena este esenţialmente materialistă; ea afirmă fără rezerve ideea originării conţinuturilor vieţii noastre spirituale din lumea lucrurilor. Abaterile lui J. Locke de la o asemenea teză generală, abateri prezente în teoria „calităţilor secundare“ (senzaţii şi percepţii cu valoare strict subiectivă) şi uneori în modul de a înţelege mişcarea „reflecţiei“,

[19] Citat după M. Cornforth, *Science versus idealism*, Londra, partea I, cap. 1.

[20] Vezi, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2, 1—2. 225.

Scanned with OKEN Scanner

nu-l situează în afara viziunii general materialiste. În aceste abateri putem vedea mai degrabă un efort de evitare a pozițiilor realismului naiv și de depășire a slăbiciunilor teoriei conștiinței-oglindă. Cu toate acestea, ideea unui psihic urmă, înscriere, engramare nu poate fi apreciată altfel decît ca expresie a unui alt mod de a gîndi mecanicist natura intelectului uman. Nici din optica unei asemenea idei nu putem teoretiza caracterul activ al structurilor vieții noastre psihice, notele sau momentele ei realmente constructive. În virtutea unei asemenea poziții în teoria ontologică a conștiinței, J. Locke nu putea dezvolta decît un punct de vedere empirist în planul teoriei despre cunoaștere. Prin valențele ei complexe și contradictorii, opțiunea teoretică a lui Locke a inspirat ulterior, și ontologic și gnoseologic, multe alte poziții.

Conștiința — activitate. În elaborarea opțiunii sale, Imm. Kant critică pe larg speculațiile „psihologiei raționale", încercările acesteia de-a justifica natura substanțială, încă una simplă și unică, a sufletului. Potrivit acestei critici, din conceptul sau judecata „EU gîndesc" nu se pot deduce nici analitic și nici sintetic tezele de fond ale psihologiei raționale. Speculațiile acesteia nu pot fi luate drept cunoaștere a naturii sufletului. Eschivîndu-se să se pronunțe explicit cu privire la această temă, construcția filozofică elaborată de Kant lasă să se înțeleagă că eul nostru trebuie considerat ca fiind un ansamblu de activități sau facultăți, fiecare din ele dotate cu „forme" pure și apriori, cu posibilități specifice de mișcare.

Potrivit opțiunii kantiene, lumea conștiinței și conștientului este activ și constructiv angajată în elaborarea oricărui gen de produse; această lume nu este nimic în afara activității ei specifice; activitate cognitviă, prin angajarea formelor dinamice ale rațiunii pure și normativă, prin regulile nu mai puțin dinamice și apriori ale rațiunii practice.

Valențele pozitive ale poziției kantiene se rezumă în efortul de a depăși atît teza Eului substanță cît și pe cele ale intelectului oglindire sau engramare. În cazul primelor eforturi, Kant ajunge să atace justificările rațional-teoretice ale ideii de nemurire (justificată însă din rațiuni practice, morale), iar în al doilea caz, să pună în lumină aportul structurilor subiective în elaborarea tuturor genurilor de cunoștințe. Suprasolicitarea acestor aporturi, sublinierea unilaterală a activismului sensibilității, intelectului și rațiunii îl conduc însă spre poziții ale unui subiectivism și agnosticism specific. În mișcarea ei, conștiința nu poate ieși din sine, nu poate depăși orizonturile subiectivității transcendentale, nu poate atinge ordinea propriu-zisă a lucrurilor.

Conștiința — formă a energiei. Sub influența pozițiilor kantiene, criticilor la adresa ideii de conștiință substanță și sub aceea a rezonanțelor științifice și filozofice ale conceptului de energie, în teoria filozofică a naturii vieții noastre spirituale se formulează tezele conștiinței energie. Acest punct de vedere a avut două căi de cultivare. Una a fost aceea a monismului energetic. În teza de bază a acestuia se afirmă că energetice sînt nu numai procesele materiei în mișcare ci și „procesele conștiinței noastre". A doua cale a fost aceea a psihanalizei. În arsenalul noțional al acesteia, noțiunea de „energie psihică" ocupă o poziție interpretativă centrală. Părintele psihanalizei, S. Freud, afirmă textual: „Noi distingem *libidoul* de energie, pe care trebuie s-o presupunem ca bază a tuturor

Scanned with OKEN Scanner

proceselor psihice în general"[21]. În intenția cultivării opțiunii pe care o comentăm, C. G. Jung scrie lucrarea *L'energetique psychique*[22].

Multă vreme în circulație, ideea unui psihism-energie, ne apare astăzi, în lumina datelor ciberneticii, ca fiind și ea tributară tendințelor mecaniciste, reducționiste. În formularea ei nu se ține seama de faptul că procesele și produsele vieții psihice nu sînt reductibile, în și prin conținutul lor, la suporturile energetice, că ele sînt de fapt de altă natură, că se supun, de pildă, altor legi de conservare și transformare.

Teza conștiinței reflectare. Ideea definirii și caracterizării generale a fenomenelor conștiinței prin angajarea conceptului de reflectare este cultivată prin excelență de teoria materialist dialectică. Această idee însă are multe premise istorico-filozofice anterioare. În forme implicite ea însoțește, de pildă, punctul de vedere aristotelic, însoțește mai evident teoria conștiinței-oglindă și pe aceea a intelectului-engramare. În manieră explicită și într-un context filozofic idealist-obiectiv ea a fost formulată de Hegel. În opera acestuia avem o foarte complexă teorie a mișcării reflexiei sau reflectării, a specificului acesteia, a schemei ei generale (reflexia în sine, în altul, în sine și pentru sine), a formelor pe care le îmbracă (r. care afirmă, r. exterioară și r. care determină). Cît privește specificul acestei mișcări, Hegel afirmă că, spre deosebire de mișcările de la cauză la efect, mișcări în care se produc noi existențe concrete, noi unități ale cantității și calității, în planul mișcării de reflectare nu se nasc decît produse de relație, nu se operează decît o „trecere ca suprimare a trecerii"[23]. În produsele mișcării de reflectare, consideră Hegel, ceva se continuă pe sine într-un altul, într-un „altul al său", îmbracă în acesta o altă manieră de a fi. În „altul său", obiectul reflectării este conservat și suprimat deopotrivă. Localizat în sistemul care reflectă, produsul de reflectare are sens și valoare numai prin relația lui cu obiectul reflectării, prin modul și gradul conținerii acestuia.

Maniera hegeliană de a considera notele specifice ale mișcării de reflexie, în ciuda caracterului ei extrem de speculativ, conține în sine multe idei viabile, multe enunțuri ce pot fi valorificate în elaborarea teoriei materialiste a reflectării și, în continuarea acesteia, în explicarea conștiinței.

Fără a se referi la teoria hegeliană a reflexiei, Marx și Engels înțeleg natura și valoarea fenomenelor conștiinței într-un spirit al reflectării. În acest sens am putea aminti că pentru Marx „idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și tradus în capul omului"[24]. Această „traducere și transpunere", înțeleasă în esența ei, este de fapt o mișcare de ordinul reflectării.

Autorul clasic al ideii de reflectare ca idee explicită, al angajării acesteia în interpretarea materialistă a fenomenelor conștiinței, în explicarea originii, naturii și funcțiunilor lor specifice, este V. I. Lenin. În lucrarea *Materialism și empiriocriticism* se afirmă limpede că reflectarea este un atribut universal al materiei în mișcare, că realitatea conștiinței repre-

---

[21] S. Freud, *Trois essais sur la theorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, call. „Idées", 1962, p. 124.

[22] Vezi, C. G. Jung, *L'énergetique psychique*, Librairie de l'Université, Géneve, 1956,

[23] Hegel, *Știința logicii*, p. 384.

[24] K. Marx, postfață la ediția a II-a a *Capitalului*, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

zintă fragmentul cel mai evoluat, manifestarea cea mai complexă a acestui atribut. În acest sens, în capitolul final al lucrării citate, V. I. Lenin afirmă sintetic: „Conștiința *reflectă* în general existența — iată teza generală a întregului materialism“[25].

Înțeleasă complex și corect, teza naturii și valorii reflectorii a proceselor conștiinței va permite să valorificăm momentele raționale cuprinse în unele opțiuni teoretice anterioare și exterioare marxismului, să ne raportăm critic la inconsistențele lor, mai ales la inconsistențele ideii de conștiință-substanță sau ideii de conștiință-energie. Înțeleasă corect, această teză oferă platforma generală a explicării raporturilor spiritului cu materia, locul și rolul acestuia în structura de ansamblu a realității, în sistemul general al activităților umane. În același timp, această teză are avantajul de a se putea ușor racorda la datele științei contemporane despre fenomenul informației, despre statutul lui ontic specific. Teza conștiinței-reflectare se continuă firesc în aceea a conștiinței-informație.

Conștiința — fenomen esențialmente informațional. În ordine istorică aceasta este ultima orientare influentă cu privire la natura sau conținutul general al vieții noastre spirituale. Această orientare nu mai este chiar atît de nouă, ea a fost formulată și încetățenită curînd după lansarea conceptului cibernetic de informație. Sesizîndu-i valențele explicative, J. Piaget, de pildă, îl angajează frecvent în considerarea conținutului de fapt al unor procese psihice (memorie, gîndire, limbaj)[26].

„Stările de conștiință — afirmă fondatorul psihologiei și epistemologiei genetice — exprimă în mod esențial o semnificație“[27].

În același spirit, J. Fourastié într-o lucrare sugestivă prin chiar titlul ei — *Cum se informează creierul meu* — scrie: „După opinia mea, psihologia trebuie să fie reconstruită pornind de la noțiunea de informație, vreau să zic în jurul noțiunii de *energie significativă*“[28].

Punctul de vedere mai sus afirmat are avantajul că surprinde mai bine, mai propriu, mai sugestiv și mai sintetic nu numai natura sau conținutul specific al vieții noastre ideative și atitudinale dar și rolul de fapt al produselor acesteia. Ce altă menire de fond au datele conștiinței dacă nu aceea de a ne informa, de a ne permite să ne raportăm în cunoștință de cauză la procesele mediului natural și social? Același punct de vedere ne permite să teoretizăm mai nuanțat înscrierea fenomenelor conștiinței în și pe fondul mișcării de reflectare, să înțelegem mai bine și apropierile dar și distanțele care există între formele, să zicem, fizice ale reflectării și reflectarea în și prin idei. Acest punct de vedere ne permite să aducem la zi teza conștiinței-reflectare, s-o considerăm în lumina unor achiziții majore ale gîndirii științifice contemporane. Înscrierea în „perimetrul“ ontic al informaționalului, fenomenele conștiinței ne apar ca fiind, în ultima și generala lor analiză, cazul cel mai înalt și mai complex de generare și manipulare de informație, cazul informației necesare modului specific uman de a fi.

---

[25] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, p. 150.
[26] Vezi, J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Editura Dacia, Cluj, 1971, p.
[27] J. Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, p. 101.
[28] J. Fourastié, *Comment mon cerveau s'informe*, R. Laffant, Paris, 1974, p. 276.

Scanned with OKEN Scanner

3. Conștiința — reflectare ideală a lumii materiale

Am afirmat mai sus că punctul de vedere al filozofiei materialist-dialectice se caracterizează în esență prin afirmarea conținutului reflectoriu și informațional al fenomenelor conștiinței. Pentru a înțelege mai bogat și mai nuanțat determinațiile acestui punct de vedere urmează să răspundem la cel puțin următoarele întrebări: Ce este reflectarea? Care-i sînt raporturile cu ceea ce numim informație? Care ar fi notele specifice ale informației — conștiință?

Ce este reflectarea? Din datele moștenirii filozofice leniniste rezultă că reflectarea este o însușire generală a materiei. „E logic să presupunem — scrie V. I. Lenin — că întreaga materie posedă o proprietate înrudită în esență cu senzația, proprietatea reflectării"[29].

Valoarea general filozofică a acestei justificate presupuneri ar putea fi rezumată în următoarele:

a. Această teză deschide posibilitatea angajării conceptului de reflectare nu numai în considerarea naturii și funcțiunilor conștiinței (angajare realizată uneori și de reprezentanți ai materialismului anterior), ci și în aceea a *originii* ei. Prin această angajare, problemele preistoriei și istoriei lumii de idei a omului sînt puse pe un teren mai concret, pe terenul devenirii dialectice a unei anumite însușiri a sistemelor materiale — însușirea reflectării;

b. Teza lui V. I. Lenin asigură fondul teoretic necesar depășirii dialectice a opozițiilor *mecanicism* și *hilozoism*, opoziții cultivate pe larg de materialismul nedialectic. Bineînțeles, această depășire presupune o consecventă gîndire dialectică, presupune o asemenea analiză a evoluției universale a reflectării care să conducă spre determinarea etapelor și punctelor nodale, spre surprinderea continuităților și discontinuităților acesteia. Numai cu această condiție „reflectarea" devine operantă în explicarea trecerilor de la materie la conștiință, sau, mai bine zis, de la sistemele care pot reflecta doar în gama formelor ne și preconștiente la sistemul om, sistemul capabil să reflecte prin producție de idei;

c. Prin virtuțile ei general teoretice, teza reflectării, în cazul mînuirii ei dialectice, *poate da consistență monismului materialist*. Fără aporturile ei nu putem explica unitățile și opozițiile dintre material și ideal, „trecerile" pe care aceste unități și opoziții le presupun. S-ar putea afirma că numai prin angajarea ideii de reflectare discursul filozofic despre conștiință devine consecvent materialist și consecvent dialectic.

Moștenirea filozofică leninistă nu ne oferă însă nici un răspuns la întrebarea: ce este reflectarea ca fenomen universal, care i-ar fi nota sau notele definitorii? Pornind de la o asemenea situație, mulți autori de orientare materialist-dialectică au abordat din ce în ce mai insistent problemele definitorii și caracterizării reflectării, surprinderii determinaților ei esențiale.

Din mulțimea punctelor de vedere formulate, poziția care se apropie parcă cel mai bine de nota generală a fenomenului considerat pare a fi aceea a filozofului englez M. Cornforth. Acesta consideră reflectarea ca fiind „... o asemenea interconexiune între două procese materiale

---

[29] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere complete* Vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 89.

specifice în care particularităţile primului proces se reproduc în particularităţile corespunzătoare ale celui de-al doilea“[30].

Potrivit acestei definiţii, reflectarea apare ca fiind un proces de „reproducere“. Pentru a elimina unele posibile înţelegeri simpliste, pentru a nu rămîne impresia că reflectarea ia întotdeauna forme „iconice“, pentru a o putea considera şi atunci cînd ea se realizează în maniere simbolice, metaforice, etc., am putea recurge la o reformulare şi nuanţare: *înţelegem prin reflectare proprietatea oricărui sistem material de a da expresie unor note sau însuşiri ale unui alt sistem.* Este o reflectare, de pildă, expresia pe care prezenţa planetei Neptun o ia în perturbaţiile mişcării planetei Uranus, este o reflectare modul proiectării temperaturii unui mediu în nivelul deplasării mercurului în tubul termometrului, este o reflectare modul în care realităţi istorice de mult apuse sînt deţinute şi conservate într-o urmă arheologică, indiferent dacă-i descoperită sau nu.

Din definiţia dată şi din exemplele invocate rezultă că prin conceptul de reflectare vizăm atît un *proces* al realităţii ontice cît şi un *gen specific de produse ale acesteia.* Caracteristicile cele mai generale ale unui asemenea proces şi univers de produse ar putea fi rezumate în următoarele:

a. Reflectarea este un plan şi un *rezultat* al interacţiunilor fără a fi interacţiunea însăşi, sub toate laturile şi componentele ei. Însoţind interacţiunile, ea nu se reduce la ele. Însoţind o conexiune de ordinul cauză-efect, de pildă, reflectarea nu este modul în care din ceva se naşte altceva, modul în care apare o altă realitate concretă. Ea este doar planul în virtutea căruia cauza se continuă pe sine în efectul ei; ea se localizează în efect, ca reflectant, numai în măsura în care acesta conţine în sine note ale cauzei sale, ale cauzei ca reflectat. De pildă, mişcarea normală a roţilor unei maşini este efect al funcţionării normale a motorului şi a celorlalte mecanisme mecanice ale maşinii. Dar acest efect este fenomen de reflectare numai şi numai în măsura în care „exprimă“ în sine buna funcţionare a motorului. Celelalte laturi sau componente ale acestei conexiuni nu interesează. Din contextul general al unei interacţiuni, reflectarea vizează doar planul care asigură expresia celui reflectat în cel care reflectă, vizează doar *modul* şi *gradul* în care reflectantul asigură reflectatului o altă fiinţare.

Însoţind interacţiunile, mişcările de ordinul reflectării realizează subtile şi esenţiale negări dialectice; aici ceva se neagă ca existenţă spaţială şi temporală, conservîndu-se şi continuîndu-se într-o altă existenţă spaţială şi temporală; avem de-a face, după cum sugestiv afirmă Hegel, cu „treceri“ în care se „suprimă trecerea“. În planul acestei mişcări, mai mult decît oriunde, continuitatea e discontinuitate şi discontinuitatea e condiţie esenţială a continuităţii;

b. Reflectarea este *fenomen de relaţie,* este *producere de corespondenţe.* Această determinare trebuie s-o înţelegem nu numai în sensul că reflectarea se naşte din relaţia a doi poli, polul reflectatului, să zicem *A* şi cel al reflectantului, să simbolizăm *B,* ci şi în sensul că reflectarea există ca reflectare numai *în* şi *prin* relaţie, că ea fiinţează numai în virtutea unităţii lui *A* şi *B,* lui *B* cu *A.* Un produs de reflectare este o subtilă unitate în diversitate; el nu este nici *A,* luat în sine, nici *B,*

[30] M. Cornforth, *Dialecticeskii materialism,* Moskva, Izd. Inostrannoi literaturî, 1963, p. 315.

Scanned with OKEN Scanner

este și *A* și *B*, este modul lui *A* de a fi *B* și este *B* în virtutea lui de a fi *A*.

Unitățile sau corespondențele de reflectare, după criteriul modului lor de realizare, pot lua două forme principale: corespondențe naturale, necesare, legice, cu un cuvînt de adecvație și corespondențe artificiale, instituite prin aporturi ale mîinii și minții omului. Acest ultim gen de corespondențe se bazează pe cele firești și asigură mișcării de reflectare o mare zonă de acțiune. În cazul reflectărilor specific umane, aceste două tipuri de corespondențe se pun și suprapun într-un mod destul de complicat. Din aceasta rezultă cazurile cele mai înalte ale adecvării, adecvările — cunoaștere;

c. Reflectarea apare ca fiind un *atribut al materiei,* mai precis, un *atribut al atributului.* Existența reflectării ca fenomen general cu cel puțin o dublă dependență și o dublă opoziție față de materia în mișcare, introduce în lume prima mare dedublare, dedublarea care reprezintă fondul și rădăcina dedublării în materie și spirit. În virtutea acestei situații, în teoria generală a existenței trebuie introdusă cu consecvență ideea triadei: materie-mișcare-reflectare. În operarea cu această idee, pentru a evita viziunile dualiste posibile urmează să concepem mișcarea ca atribut al materiei, iar reflectarea ca derivat și atribut al mișcării adică un atribut al atributului. Însoțind interacțiunile, reflectarea însoțește de fapt mișcarea, se instituie în ea și din ea ca un plan relativ aparte al realului.

d. Ca proces și ca produse specifice, reflectarea are în lume *poziția esenței.* Ea este întotdeauna o existență mijlocită. Ea nu există decît în altul și prin altul, în și prin „bunăvoința" sistemelor care reflectă. Reflectarea și produsele ei nu au o existență de sine stătătoare în timp și spațiu, nu au o structură spațio-temporală a lor și numai a lor; ele există numai în timpul și spațiul sistemelor cu existență nemijlocită, adică a celor care sînt obiect al reflectării și a celor cu loc și rol de suport sau realizatori ai acesteia.

Reflectare și informație. Curînd după lansarea noțiunii cibernetice de informație teoreticienii marxiști au început să-i considere raporturile cu reflectarea. Trecînd peste variatele puncte de vedere vom prezenta aceste raporturi în modul care pare a fi cel mai firesc și cu mai multe deschideri pentru planurile gîndirii filozofice.

Ideile majore ale acestor raporturi s-ar putea rezuma în următoarele:

a. Reflectarea reprezintă *fundalul ontologic al nașterii de informație.* Mișcarea de reflectare îndeplinește un asemenea rol în virtutea faptului că orice reflectare se prezintă ca o *informație potențială.* Dacă un produs de reflectare „reproduce" sau „exprimă" în sine note ale unui reflectat devine evident că el deține în manieră potențială informație despre unele din determinațiile acestuia. Perturbațiile mișcării planetei Uranus conțineau în ele, la modul posibil, informație despre prezența cosmică a planetei Neptun. Generalizînd putem afirma că în planul posibilului reflectarea și informația se suprapun;

b. Informația trebuie s-o considerăm însă la modul real, efectiv, actual. Numai în această ipostază ea devine conexiune specifică între sisteme, numai așa ea ființează și lucrează de fapt ca informație. Trecerea de la simpla reflectare la reflectarea-informație se face cu condiția unei mișcări de reflectare a reflectării, sau metareflectare. Aceasta

Scanned with OKEN Scanner

presupune o anumită complicare a acestei mișcări, presupune suplimentarea momentelor ei general structurale — reflectat *(A)* și reflectant *(B)* — cu un moment al rereflectării *(C)*, cu un sistem capabil să exploreze și utilizeze un produs de reflectare în această calitate a lui. Numai cu această condiție elementul *B* devine *semn* sau *semnal*, devine furnizor efectiv de informație despre *A*.

Să dăm cîteva exemple. Să presupunem că într-un loc al timpului și spațiului există o sursă de hrană pentru un anumit organism animal. Această sursă se reflectă în mediu, se reflectă, să zicem, în odorizarea mediului pe o arie mai mult sau mai puțin întinsă. Acest mediu e altceva decît hrana; el doar „exprimă" în sine prezența acesteia. El ocupă și îndeplinește funcțiile lui *B*. Dacă în acest mediu ajunge animalul interesat vital în hrana reflectată în particulele odorizate ale mediului, acesta, prin senzațiile lui olfactive, operează o reflectare a reflectării, o producere de informație. În raport cu animalul în cauză, particulele odorizate ale mediului devin sursă de informație despre prezența hranei. Senzațiile olfactive ale animalului îi semnalizează prezența în apropiere a unei surse de hrană, îi ghidează conduita spre descoperirea și consumarea ei efectivă.

În planurile vieții umane fenomenele de reflectare a reflectării și de generare prin aceasta de informație sînt și mai ușor de exemplificat. E limpede de pildă, că numai în raport cu Leverrier, numai atunci cînd acesta a explorat reflectoriu perturbațiile mișcării planetei Uranus, acestea au „anunțat" că există în lume și o planetă Neptun; e limpede că numai în „mîinile" medicului sau chimistului reflectarea operată de un termometru își „eliberează" informația pe care potențial o deține; numai cu aporturile unor complicate mișcări de metareflectare, „mostrele" de material cosmic devin furnizoare de informație despre unele însușiri ale unor colțuri de univers.

Din orice exemplu se poate desprinde că pentru nașterea efectivă de informație, esențial este procesul metareflectării, procesul ridicării unui produs de reflectare la statutul de semn sau semnal, de purtător material și efectiv de informație. Instituirea reflectărilor ca semne și/sau semnale se face în contexte existențiale specifice, contexte denumite *situații semiotice* sau *procese de semioză*. În perimetrul acestora, obiectul reflectării devine obiect al semnelor, produsele de reflectare devin semne și constructe de semne iar sistemul metareflectării devine destinatar. Conexiunile dintre semne și obiectul lor apar și se manifestă ca și conexiuni *semantice*, cele dintre semne sînt *sintactice* și *statistice* iar relațiile semnelor cu destinatarul sînt denumite de regulă conexiuni *pragmatice*. Numai cu concursul tuturor acestor tipuri de conexiuni se naște informația ca informație, se nasc genurile și speciile manifestării ei. În calitate de conținut și esență a semnelor, informația, angajată în sincronia și diacronia unui act comunicațional, devine conținut și esență a oricărei comunicări.

În instituirea reflectărilor ca semne și semnale rezidă joncțiunea esențială a reflectării cu informația și invers. În virtutea unei asemenea joncțiuni organice, informația continuă și depășește reflectarea, îi deschide cîmpuri specifice de manifestare;

c. În formele ei preinformaționale, reflectarea e încă pasivă, e fără „viață", fără acțiune în modul de a fi al sistemelor lumii reale. În maniera ei de urmă mecanică, de imagine fizică, de afinitate chimică, de

Scanned with OKEN Scanner

pildă, reflectarea încă nu „lucrează" pentru sistemele în și prin care se realizează. Informația deschide reflectării cîmpul acționării, îi permite să intervină activ și specific în interacțiunile dintre sisteme, îi conferă, cu alte cuvinte, *nota eficienței;*

d. În calitate de reflectare a reflectării, informația își păstrează notele generale ale fenomenului pe care-l ridică la un alt statut și la alte roluri. Ea continuă să fie fenomen de relație, să fie existență mijlocită, să dețină în lume poziția esenței. În și prin producerea de informație se adîncește dedublarea materie-reflectare, se dă acesteia forma unității și opoziției energie-informație. Evoluția naturală și dialectică a acestor unități și opoziții a pregătit premisele saltului la dedublarea materie-spirit, la reflectarea și informația conștiință.

Specificul informației-conștiință. În determinarea acestei specificități se afirmă frecvent că fenomenele conștiinței sînt forma „superioară" a mișcării de reflectare, cazul „cel mai înalt" al generării și manipulării de informație. O asemenea determinare este, în fond, corectă. Ea detașează lumea conștiinței de ceea ce este materie și mișcare a acesteia, de ceea ce în natură, societate, om se prezintă ca fiind substanță și energie. În conținutul ei se afirmă genul proxim al definirii și caracterizării conștiinței, se stabilește planul existențial în care aceasta se înscrie ca un caz particular. Se afirmă explicit că universul conștiinței nu se identifică cu universul tuturor reflectărilor și nici măcar cu acela al tuturor genurilor de informație.

Diferențierea conștiinței de formele preconștiente ale reflectării și informației nu poate rămîne la afirmarea acestor deosebiri de grad, chiar dacă este vorba de grade la superlativ. Această diferențiere trebuie pusă și în anumiți termeni calitativi.

a. În acest sens, prima afirmație care se impune este aceea că fenomenele conștiinței sînt *reflectare preponderent ideativă,* sînt *informație care se fixează și manipulează ca idei.* Spre deosebire de psihicul animal, care produce și operează doar cu senzații și percepții, conștiința, ca notă esențială a psihicului uman, se instituie ca sistem al abstracțiilor, ca o complicată rețea de noțiuni, ca mod al producerii și mînuirii acestora. Ca „zonă" a ideației, conștiința produce reflectări care generalizează, produce informație care acoperă cognitiv clase mai mult sau mai puțin întinse de stări sau conținuturi ale realului. Mecanismele preponderent angajate în realizarea unor asemenea genuri de informație sînt cele ale gîndiri, ale unității și diversității logicului și lingvisticului, sînt structurile și operațiunile raționalității.

Menirea specifică a reflectării sau informației — conștiință este aceea de a „alimenta" acțiunile umane cu date de ordinul cunoașterii. Producerea de cunoaștere este de fapt funcțiunea fundamentală și esențială a conștiinței;

b. Din optica raportării conștiinței la realitatea pe care o vizează, la materia ei obiect, se conturează alte particularități. Spre deosebire de psihicul animal care poate viza și exprima în imagini subiective doar aspectele fenomenale ale obiectelor și proceselor materiei în mișcare, psihicul conștient reflectă și poate reflecta și ceea ce este *necesar, general* și *esențial.* În și prin mecanismele ideației, conștiința dă expresie subiectivă și laturilor neperceptibile ale realului; produsele ei, mai ales cele cu valoare propriu-zis cognitivă, au un alt tip de referent obiectiv. Dacă o percepție se poate confrunta nemijlocit cu obiectul ei, dacă acest obiect

Scanned with OKEN Scanner

are o existență precis localizată în timp și spațiu, corespondentul obiectiv al noțiunilor, conceptelor, al oricăror constructe teoretice, are numai o existență mijlocită, are întotdeauna poziția esenței. Esențele nu există ca esențe decît în manieră difuză, decît dizolvate în și prin sistemele fenomenalizării lor. Numai reflectarea conștientă poate „străbate" cîmpul fenomenalizării esențelor denumite „om", „atom", „specie" etc. și le poate asimila ca atare în plan informațional.

Dependențele și opozițiile produselor conștiinței față de materia lor obiect sînt prin excelență dependențe și opoziții față de planurile necesității, generalității, legii;

c. Ca reflectare ideală, realizată prin multiple codificări și decodificări, conștiința nu e o simplă sumă de idei, un mozaic de enunțuri generale; ea este un sistem, o lume, un Univers. Elementele ei ideative se împletesc dialectic cu cele *afective* și *volitive*. Fiind un sistem de idei, conștiința este în același timp și o lume de *trăiri* și *atitudini*. Ea produce și *gama iubirilor*, elaborează și *proiectele de viitor* ale ființării specific umane. Creează nu numai după legile adevărului, ci și după cele „ale frumosului" (Marx), generează nu numai informație cognitivă, ci și una esențialmente normativă, afirmă nu numai ceea ce este, ci și ceea ce ar putea sau ar trebui să fie etc.;

d. Ca subiectivitate ce se instituie și *„pentru sine"*, conștiința se prezintă ca unitate a două momente contradictorii: *conștiință a realității exterioare* și *conștiință a propriei realități*. Aceste momente se pun și se presupun; nu poți avea conștiința unei realități exterioare fără prezența conștiinței de sine și nu poți fi conștient de sine fără conștiința unor conținuturi ale realității exterioare. Unitatea indisolubilă a acestor două momente îi permit omului să se afirme ca *Eu* și să se raporteze specific la realitate, să se înscrie în contextul acesteia altfel decît alte sisteme. „Oriunde există o relație — scrie Marx — ea există pentru mine; animalul nu «se raportează» față de nimeni, nu are în genere relații. Pentru animal relațiile sale cu alții nu există ca relații"[31]. Numai la om apare posibilitatea raportării sale ca „eu" la tot restul și raportarea întregului rest la sine ca „eu". În procesul acestei raportări, nu numai lumea îi dă omului „măsurile" ei, dar și omul îi dă acesteia „măsurile" lui. În virtutea virtuților pe care conștiința le are, lumea exterioară devine o lume a omului.

4. Conștiința — funcție a creierului

În prezentarea notelor calitative ale informației conștiente am subînțeles mereu că aceasta se leagă organic de om, că omul este sistemul de ansamblu în și prin care există, pe care este menită să-l servească. Acest sistem este însă extrem de complex, el are multiple subsisteme funcționale. Dacă indirect conștiința se leagă de toate acestea, în mod direct ea este dependentă de subsistemul denumit creier.

Ideea potrivit căreia creierul este organul gîndirii, organul întregii noastre vieți spirituale, a fost formulată de mult. Într-o anume manieră ea a apărut încă în contextele gîndirii mitologice. În spiritul ei urmează

[31] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

să înțelegem mitul nașterii zeiței Pallas Athena, ca zeiță a înțelepciunii, direct din capul lui Zeus. Mai tîrziu această idee devine convingere a tuturor gînditorilor materialiști și a tuturor naturaliștilor care s-au situat pe poziții materialiste de gîndire. Ideea devine o componentă esențială în teoria marxistă a fenomenelor conștiinței, în explicarea raporturilor acestora cu planuri ale materiei în mișcare. În acest sens am putea cita o listă întreagă de texte din opera clasicilor filozofiei materialist-dialectice, texte în care creierul uman e privit ca fiind „materia care gîndește".

În același sens, am putea face incursiuni interminabile în istoria cunoașterii științifice a sistemului nervos al omului, mai ales a creierului, a structurilor și funcțiunilor lui. Renunțînd la o asemenea retrospectivă istorică, reținem aici doar cîteva din achizițiile mai noi ale cunoașterii științifice, achiziții mai relevante din punctul de vedere al temei filozofice pe care o discutăm. Amintim mai întîi datele descrierii și explicării biofizice și biochimice a structurii și funcționării neuronului, ca entitate fundamentală a activității nervoase. Deși începută cu mult înainte, descifrarea mecanismelor bioenergetice intime ale generării și transmiterii „influxului nervos" a fost realizată abea în ultimele decenii. Teoria „pompelor" ionice a lui Hodgkin și Huxley a devenit celebră, iar valoarea ei explicativă a fost onorată în 1963 cu premiul Nobel. Potrivit acesteia, excitația biologică și influxul nervos sînt prin excelență mecanisme „de membrană", de „depolarizare" a acesteia, de alterare a echilibrului dinamic dintre ionii de K^+, Na^+, Cl^- etc. aflați în vecinătatea exterioară și interioară a membranei neuronale. În cazul unei excitații de pildă „migrarea" în exterior a ionilor de Na^+ crește de aproape 500 de ori[32].

Onorată cu premiul Nobel a fost și descifrarea mecanismelor sinapsei, realizată de neurofiziologul englez J. C. Eccles. Acesta a „decodificat" suporturile macromoleculare ale codificărilor și decodificărilor realizate de membrana butonilor pre și postsinaptică, transferurilor de informație la nivelul fantelor sinoptice. În ciuda unor asemenea realizări științifice de mare finețe, în interpretarea raporturilor de ansamblu dintre creier și viața psihică, neurologul englez, așa cum am arătat în pagini anterioare, se situează pe poziții neodualiste.

Din optica unor analize ale activității nervoase mai de ansamblu, teoria „reflexului condiționat" (Secenov, Pavlov, școala neurofiziologică sovietică) a pus în lumină locul și rolul mecanismelor „condiționării" și „necondiționării" în realizarea formelor superioare ale integrării psihice, a pus în lumină, în manieră proprie, dependența vieții psihice de mecanismele morfofuncționale ale cortexului cerebral. Despre aporturile structurilor subcarticale în realizarea vieții psihice în general, a celei conștiente în special, ne relatează teoria „formației reticulare" sau „centrencefalice" (W. Penfield, H. W. Magoun ș.a.). Datele acestei teorii au repus în discuție problema organului principal al conștientizării. Eliberate de de anumite accente unilaterale, rezultatele discuției au condus spre o mai bună înțelegere a raporturilor care există între cortexul cerebral și formațiile subcorticale în realizarea formelor superioare de integrare psihică în mediile de viață.

La mari performanțe de tehnică experimentală, la o mare masă de date despre creier și despre activitatea acestuia au ajuns cercetările

[32] Vezi, Emil Bittman, *Cibernetică și biologie*, Editura științifică, București, 1974, pp. 36—46.

electroencefalice. Au fost duse departe, de asemenea, analizele de biochimie a activității de ansamblu a sistemului nervos, a creierului și mai ales a etajului superior al acestuia, scoarța cerebrală.

În dezvăluirea unor mecanisme fundamentale ale activității nervoase, un rol deosebit l-a avut cibernetica. Noțiunea acesteia de legătură inversă a sugerat fiziologiei activității nervoase și psihologiei necesitatea corectării și completării viziunii clasice despre arcul reflex. S-a ajuns pe această cale la ideea că, mai mult decît orice alt sistem, creierul uman, în numele unei funcționări normale, are nevoie de realimentări informaționale de la efectori, de complicate mecanisme *feed-back*. În virtutea asimilării valențelor explicative ale acestei noțiuni, activitatea reflex-condiționată și necondiționată nu mai apare ca realizîndu-se prin arcuri simple, arcuri nervoase care au de fiecare dată un punct terminus în efectori. Această activitate se realizează mai degrabă prin sisteme de arcuri „inelare", sau, mai bine spus, prin duble arcuri. În arcurile duble, unul îndeplinește funcțiunile transmiterii directe, iar altul pe cele ale transmiterii inverse a informației. Fără mecanismele conexiunii inverse nu pot fi asigurate fenomenele finalității, procesele urmăririi și realizării scopurilor.

Cibernetica a adîncit explicarea materialistă a fenomenelor gîndirii și prin realizările tehnice pe care le-a inspirat, prin crearea mașinilor prelucrătoare de informație. Datele despre structura și principiile de funcționare a acestora au dus pe alocuri la o mai bună descriere și înțelegere a creierului natural și a activității lui. Din această perspectivă, creierul este privit și el ca sistem cibernetic, ca fiind sistemul capabil de cele mai complexe, mai înalte și mai subtile prelucrări informaționale. Toată această viziune a pus în discuție problema raporturilor dintre creierul natural și cel „electronic", dintre gîndirea „aparatuală" și cea naturală. Ocolind cîmpul larg al acestor discuții, reținem aici doar cîteva idei de principiu. Prezența mașinilor cibernetice nu poate fi ignorată în discuțiile actuale despre creier și despre funcțiunile lui. Analogiile stabilite între aceste două tipuri de prelucrare a informației e normal să fie subliniate, să fie considerate ca o suplimentare a modului materialist de a privi fenomenele gîndirii și performanțele lor. În același timp, alunecările spre identificare, tendințele ridicării „creierului" electronic" la rangul creierului uman sau al degradării mecaniciste a acestuia la treapta mașinii cibernetice trebuie atent și nuanțat evitate. Informația pe care o deține o mașină logico-informațională are un alt mod de a fi decît informația subiectivă și conștientă pe care și-o acumulează, stochează și prelucrează creierul uman. Informația din mașină este o informație de atribuire. Ea există, de regulă, numai în mașină, nu și *pentru* mașină, există în fond pentru destinatarul om. Omul este prezent și în veriga inițială și în cea finală a oricărui flux informațional din orice gen de mașină cibernetică. În lumina acestor particularități, ca și a multor altora, se cade să fim de acord cu toți aceia care, recunoscînd toate performanțele prezente și viitoare de modelare tehnică a unor laturi ale activității intelectuale a omului, afirmă că „mașinile rămîn mașini".

Datele de mai sus, date ale descrierii și explicării mecanismelor conștientizării, sînt foarte sumare. Din perspectivă filozofică ne interesează masa de date ale științei prezente și viitoare numai în măsura în care ele devin necesare demonstrării dependențelor conștiinței de materia organizată în mod deosebit. Toate acestea reprezintă doar date despre supor-

Scanned with OKEN Scanner

turile substanțialo-energetice *în* și *prin* care conștiința ființează, în și prin care formele și conținuturile ei există. Fără prezența acestor structuri, conștiința nu poate fi; fără ele, spiritul uman nu există.

Degradarea sau dispariția lor înseamnă totodată și degradarea vieții conștiente, respectiv dispariția ei ireversibilă. În virtutea dependenței de creier, conștiința n-a fost și nu este niciodată și niciunde un ceva care să-și dobîndească o totală autonomie. În înțelegerea acestor „dependențe" și „suporturi" e foarte important momentul „în" și „prin". Subliniem în acest fel că produsele reflectării conștiente nu apar ca epifenomene, nu sînt o suprastructură a unor structuri, nu ies ca atare, ca imagini sau stări subiective, din subiect. Ele nu-și dobîndesc o spațialitate a lor și numai a lor, ele există numai în și prin dimensiunile spațiale și temporale ale suporturilor lor. Ieșirea lor din subiectivitate se face numai pe calea comunicării și etalării lor în acte de comportament. Aceste modalități de obiectivare își au, la rîndul lor, propriile suporturi substanțiale și energetice, propriile dimensiuni spațio-temporale. Dacă lucrurile stau așa, atunci conștiința ne apare ca fiind existență mijlocită, ca avînd în lume, prin însăși natura sa, poziția esenței.

Dependențele conștiinței de materia care o generează nu trebuie absolutizate. Conștiința nu se reduce la materia prin care apare. Ea nu este niciunde și nicicînd, în însăși cantitatea și calitatea ei, în conținutul și forma ei, materia care conștientizează; gîndirea nu e materia care gîndește, spiritul uman, produs de creier, nu e creierul omului. În conținutul stărilor conștiinței — idei și stări atitudinale — nu există nici un ion și nici un atom, nici o moleculă și nici o macromoleculă din sistemele funcționale care le produc. Avem aici, în planul dependențelor descrise, un moment al nedependenței, al ființării, conștiinței, ca altceva, ca opus al materiei în mișcare. Din această perspectivă apar iluzorii pretențiile unor neurofiziologi, biofizicieni și biochimiști a creierului de a ajunge pe căile analizelor lor la sesizarea directă a ceea ce este ideea ca idee, un sentiment ca sentiment. Esența conștiinței, dacă o înțelegem bine, nu rezultă din raportarea la suporturile ei, ci din raportarea de reflectare la obiectul sau obiectele ei, la materia care este conștientizată. În planul acestei raportări, ea este, așa cum am mai afirmat, expresia ideativă și subiectivă a obiectelor și proceselor, raportarea eului uman la rest și a tot restului la eul uman.

5. — Conștiința — produs social-istoric

Discursul materialist-dialectic și istoric despre realitatea conștiinței nu se rezumă la analiza și sinteza teoretică a raporturilor acesteia cu o realitate obiect și cu o materie suport. Acest discurs vizează și un alt sistem de raporturi, vizează și raporturile pe care viața noastră spirituală le are cu sfera muncii omului, cu realitatea practicii lui sociale. Analiza acestui plan de raporturi are anumite consecințe și pentru teoria filozofică a naturii și funcțiunilor conștiinței; ea apare însă mai necesară și mai relevantă în explicarea genezei sau genezelor ei.

În literatura filozofică s-a afirmat de mult și în maniere diferite că originea conștiinței se leagă organic de aceea a omului, de procesul apariției lui. Cu timpul problematica acestui proces a trecut pe seama

antropologiei biologice, știință particulară angajată prin chiar obiectul ei la descrierea și explicarea devenirii omului, premiselor, cauzelor și etapelor acestei deveniri. Din perspectivă filozofică, datele antropologiei nu interesează în toate detaliile lor, interesează însă în rezumatul lor, în sintezele care vizează natura și legitatea antropogenezei, consecințele ei pentru devenirea mișcării de reflectare, pentru constituirea lumii noastre de idei și de atitudini.

Din suita explicațiilor date originii omului, punctul de vedere teologic, deși cu o literatură masivă, nu mai are o pondere cît de cît semnificativă. S-ar putea considera că, în multe puncte ale ei, viziunea teologică a cedat în fața datelor și argumentelor cunoașterii științifice, că de multe ori chiar prin scrisul unor teologi se cultivă ideile și afirmațiile acesteia. Lucrările lui Th. de Chardin, paleontolog și filozof catolic, ar putea fi invocate ca exemplu[33].

Ideea originii animale a omului se impune încă din perioada revoluțiilor burgheze. Ea a fost lansată de unii gînditori progresiști și folosită în critica concepțiilor teologice despre om, despre menirea și esența lui. O serie de savanți, mai ales naturaliști (Ch. Darwin[34] și E. Haeckel[35]) așază această idee pe un fundament faptic de neclintit. Legăturile de sînge ale omului cu lumea animală sînt dezvelite pe linia morfologiei, fiziologiei, paleontologiei, embriologiei etc. Pe baza unora din aceste date se și formulează explicația biologică. Ca proveniență istorică și ca formulare de esență, ea aparține darwinismului. Apariția omului, detașarea lui ca specie de vîrf în constituirea arborelui genealogic al formelor vii, este pusă pe seama acțiunii acelorași factori ca și oricare altă ramificare a acestuia. Se consideră, potrivit acestei explicații, că și în cazul omului au acționat doar factorii selecției naturale, luptei pentru existență și selecției sexuale. Apariția omului nu pare a avea particularități deosebite, nu pare a avea abateri esențiale de la cazul evoluției biologice generale. Se consideră că viziunea strict biologică este suficientă.

Limitele acestui punct de vedere, împreună cu sublinierea valorii lui, au fost puse în lumină de clasicii marxismului. Ei au semnalat că saltul la om nu e un salt oarecare, că el reprezintă un punct nodal de altă adîncime și cu alte perspective, că avem aici o trecere care, prin conținutul ei, depășește notele evoluției biologice, o trecere care-l desprinde pe om de animalitate și-l face ființă a istoriei. Nivelele de adîncime și schimbările de perspectivă pe care procesul hominizării le aduce cu sine presupun acțiunea unor factori de altă calitate decît cei ai evoluției biologice generale.

Marxismul nu neagă prezența și acțiunea factorilor biologici; el subliniază însă modul în care aceștia sînt modificați și completați de acțiunea unor factori esențialmente sociali. Pentru Marx și Engels, secretul saltului dialectic la om, prin el la conștiință, rezidă în fenomenul social al muncii. Acest gînd își are o anumită expresie încă în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*. Aici Marx scrie: „De aceea, tocmai în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca ființă generică ... Datorită acestei producții, natura apare ca operă a sa

---

[33] Vezi, Th. de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Albin Michel, 1956.

[34] Vezi, Ch. Darwin, *La Descendence de l'homme*, Paris, Schleicher Frères, editeurs.

[35] Vezi, E. Haeckel, *Origine de l'homme*, Paris, Scheicher Frères, editeurs.

Scanned with OKEN Scanner

și realitate a sa... omul nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci și efectiv, prin muncă și se contemplă deci pe sine însuși într-o lume creeată de el"[36].

În procesul muncii, momentul esențial este acela al uneltei, al creării și utilizării ei. Unealta se interpune între om ca parte a naturii și natura asupra căreia se acționează. Ea rezumă specificul interacțiunii efective a omului cu mediul; în fața acestuia omul nu mai apare „înarmat" doar cu „armele" lui naturale; el are în mînă unealta. Aceasta îl separă și leagă de mediu, ea se interpune între agentul unei acțiuni și obiectul acesteia ca mare verigă mediatoare, ca rădăcină a unui șir de multe alte medieri. Unirea și separarea de tip substanțialo-energetic (acțiunea, unealta) devine rădăcina unirilor și separărilor de ordin informațional, a unirilor și distanțărilor prin gîndire. Unealta este punctul de plecare și de sprijin al dedublării prin gîndire, ea este, în ultimă analiză, resursa dedublării „intelectuale", cum scria Marx.

Procesul muncii, ca proces al unei teribile încleștări a maimuței-om și apoi a omului-maimuță cu forțele naturii nu putea să nu ducă la o consistentă lărgire a orizontului de impresii, de informații primare, de senzații, reprezentări, etc. O serie de însușiri ale lucrurilor abea acum intră în sfera interacțiunilor obiect-subiect. Datorită muncii, omul în formare descoperă o lume nouă, bogată, complexă, cu multe constante și variabile. Transpunerea acesteia pe planul lumii subiective duce prin acumulări cantitative la o nouă calitate. Procesul desfacerii practice a lucrurilor duce la analiza mentală, duce la abstractizare, așa cum refacerea practică, prin mii și mii de repetiții, duce, prin sinteza mentală, la generalizare. Apar în modul acesta noi structuri și operațiuni de prelucrare informațională, apar structurile și operațiunile comparării, clasificării, inducerii, deducerii, generalizării, abstractizării etc., operații cu sarcini deosebite în procesul elaborării de informații subiective de tipul doi, informații-abstracții. În afara relațiilor ei cu munca, nici apariția, nici esența și nici funcțiile gîndirii nu pot fi înțelese. Se cade să reținem adevărul acelor rînduri scrise de Fr. Engels în care se arată că inteligența omului s-a dezvoltat în măsura în care omul a învățat „să transforme natura"[37].

Modul în care procesul practicii sociale l-a modelat pe om și l-a desprins de strămoșii lui animali nu trebuie înțeles în sens unilateral; omul nu trebuie privit numai ca om creat, ca un produs pasiv al unor factori exteriori lui, ci, mai ales, ca un autocreator, pe fondul unor premise naturale date, ființarea specific umană a avut ca punct de sprijin atitudinea activă a omului-strămoș față de mediu și față de propriile sale nevoi vitale.

Esența explicației pe care marxismul o dă originii gîndirii se întîlnește cu pozițiile de fond ale „epistemologiei genetice". În ciuda deosebirilor de termeni și de accente, putem găsi aceeași platformă de principiu: apelul la activitate. Rezumîndu-și parcă poziția, J. Piaget scrie: „Rădăcinile gîndirii trebuie căutate în acțiune, iar schemele operatorii derivă direct din schemele de acțiune, operația de adiție derivă din acțiunea de reunire etc. Într-un mod general, structurile logico-matematice sînt extrase din coordonarea generală a acțiunilor mult înainte ca

[36] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Ed. politică, București, 1968, p. 556.
[37] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 528.

ele să se sprijine pe limbajul natural sau artificial"[38]. Ideea de esență pe care filozofia marxismului a afirmat-o în planul devenirii istorico-filogenetice a omului este apărată de epistemologia genetică pe baza unei mase de date experimentale și de prelucrări teoretice în perspectiva evoluției ontogenetice.

Considerînd munca drept principala „pîrghie" a formării omului și a universului său spiritual, marxismul pune în lumină și aporturile altor factori, în primul rînd aporturile limbajului.

Ca fenomen social, munca a antrenat și antrenează nu individul izolat, ci colective de indivizi. În procesul îndeplinirii ei, colaborarea se impune ca o condiție sine qua non. Nevoile colaborării au ridicat serioase și complicate nevoi de semnalizare și comunicare. În procesul satisfacerii acestor nevoi se și formează istoric mijlocul specific uman de comunicare: vorbirea articulată.

Dacă în lumea animală comunicarea se face prin acțiunea unor „semnale-stimuli", cum scrie R. Ruyer, la om apare posibilitatea și realitatea operării cu „semne-simboluri"[39]. Această operare reprezintă depășirea calitativă a sistemelor de semnale și de comunicare cunoscute pe treptele preumane ale evoluției. „La început munca, iar apoi și împreună cu ea vorbirea articulată — scrie Engels — sînt cele două stimulente esențiale sub influența cărora creierul maimuței s-a transformat încetul cu încetul într-un creier omenesc"[40]. Ideea lui Engels este reluată și afirmată cu alte mijloace de realizările școlii reflexului condiționat. Același gînd se afirmă și atunci cînd P. Chauchard scrie că „omul nu este pe deplin *sapiens* decît pentru că este *loguens*"[41].

De ce putea limbajul articulat să joace un asemenea rol? În funcție de ce particularități devine el factor al conștientizării? Am afirmat mai sus că limbajul a apărut din nevoile comunicării ca mijloc specific de realizare a acesteia. Această funcție este pînă astăzi fundamentală în ciuda faptului că istoric i s-au adăugat și altele. „Funcția esențială a limbii ca instrument este aceea de comunicare", scrie André Martinet[42].

În calitate de purtătoare a conținuturilor ideative, de mijloace ale obiectivării lor, ale ieșirii acestora din captivitatea subiectivității, cuvintele au cel puțin două particularități care le fac să aibă consecințe deosebite pentru geneza actelor gîndirii. Prima particularitate este aceea de a fi semnale *mediatoare*. Ele se instituie și funcționează numai pe baza conexiunii sau asocierii lor cu imaginile perceptive ale obiectelor pe care urmează să le designeze. Această mediere genetică și funcțională a și permis formele și gradele de relativă convenționalitate și libertate în constituirea limbilor. Cuvintele nu mai sînt semnale naturale, ele sînt primele semne sau semnale instituite, primele artificii în sistemul conexiunilor de ordin informațional. Dacă unealta a fost creația practică prin care s-a introdus specificul uman de înscriere substanțial-energetică în lume, cuvîntul este noutatea umană a înscrierii informaționale. Dacă unealta a fost prima creație a culturii materiale, cuvîntul a fost prima invenție a culturii spirituale. Elementele limbii au devenit, atît în subiect, cît

---

[38] J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*. Editura Dacia, Cluj, 1971 p. 191.
[39] R. Ruyer *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 94.
[40] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, p. 472.
[41] P. Chauchard, *Le langage et la pensée*, P.U.F. 1970, p. 10.
[42] André Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, Editura științifică, București, 1970, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

și în afara lui, suporturile fundamentale ale universului informațional uman, ale genurilor specific umane de manipulare a datelor cunoașterii.

A doua particularitate a cuvîntului ca purtător al informației conștiente, este aceea de a fi semnal *generalizator*. El e capabil să acopere o clasă întreagă de obiecte sau de acțiuni, de stări și însușiri ale realului. „Orice cuvînt generalizează", notează V. I. Lenin în *Caiete filozofice*[43]. Chiar și atunci cînd este vorba de cuvinte prin care se desemnează obiecte strict individuale, cuvîntul generalizează, surprinde ceea ce e comun în obiecte, ce e mai trainic, ce ține de anumite constante ale acestuia.

În calitatea lui de semnal mediator și generalizator, cuvîntul nu putea să nu-și aducă un aport substanțial la însăși formarea mecanismelor reflectării mediate și generalizate, la operațiile elaborării noțiunilor și sistemelor de noțiuni, trăirilor și sistemelor de trăiri. Cuvîntul a avut și are contribuții deosebite în însuși procesul constituirii și exersării gîndirii. Elementele limbajului interior se structurează în activitatea subiectivă în așa fel, încît gîndirea devine de neconceput fără limbă, fără elementele și regulile acesteia. Gîndurile nu pot apărea în capul omului, nu pot ființa fără a fi prinse în hainele limbii. Aceasta nu înseamnă că limba și gîndirea se dizolvă una în alta. Dependențele gîndirii de limbă și ale limbii de gîndire trebuie privite și din punctul de vedere al opozițiilor lor. Dovada cea mai intuitivă a acestei situații o găsim în faptul că există în fond un mod general uman de a gîndi, în timp ce există atîtea limbi ale pămîntului.

Ideea afirmată atît de limpede de clasicii marxismului, după care limba și limbajul sînt nu numai comunicare a produselor gîndirii ci și temeiuri ale facerii lor, „instrument" al gîndirii însăși, este astăzi apărată fără rezerve de mulți lingviști de prestigiu. „Nu trebuie să uităm totuși — scrie André Martinet — că limbajul exercită și alte funcții decît aceea de a permite înțelegerea reciprocă. În primul rînd, limbajul servește, pentru a ne exprima astfel, drept suport al gîndirii în așa măsură, încît ne putem întreba dacă o activitate mintală lipsită de cadrul unei limbi ar merita numele de gîndire"[44]. Conexiunea de condiționare și determinare trebuie privită însă nu numai de la limbă la gîndire, ci și invers. Delacroix avea dreptate cînd surprindea sintetic această dublă relație: „Gîndirea face limbajul, făcîndu-se ea însăși prin limbaj"[45].

Alături de muncă și limbă, au acționat ca factori sociali ai umanizării și alte componente ale vieții colective a maimuței în trecere, a omului în formare. Este vorba de întregul ansamblu al relațiilor conviețuirii umane pe treptele de jos ale acesteia. Ne gîndim la relațiile de consum, de viață de familie, de comunitate, de norme și reguli de conviețuire socială, de transmitere organizată a experienței, etc. Concursul acestor factori nu trebuie uitat atunci cînd se creionează, oricît de rezumativ, explicația marxistă a originii teribilului fenomen al conștiinței. În cadrul acestei explicații ideea cu loc și rol de axă este aceea după care „conștiința este deci din capul locului un produs social și rămîne un produs social atîta timp cît există în genere oameni"[46]. În literatura marxistă se discută adeseori problema primordialității acțiunii unor factori ai umanizării în ra-

[43] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 248.
[44] A. Martinet, *Op. cit.*, p. 27.
[45] Delacroix, *Le langage et la pensée*, P.U.F. 1930, p. 32.
[46] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

port cu alții, de pildă primordialitatea muncii sau limbii în raport cu gîndirea. Dacă putem vorbi aici de primordialitate, credem că poate fi vorba doar de una logică, valorică și nu istorică. Numai ca pondere în economia de ansamblu a întregului proces munca poate fi considerată primordială. Istoric, credem noi, munca, limba și gîndirea s-au născut împreună și au evoluat istoriceşte împreună, în cadrul unui proces de intimă și complicată interacțiune. Indiferent de treapta evoluției sale, *homo faber* l-a presupus și l-a implicat pe cel *sapiens* și *loquens*.

*
* *

După prezentarea celor trei idei majore ale teoriei materialist-dialectice și istorice despre realitatea conștiinței, după caracterizarea acestei realități ca informație ideală, ca funcție a creierului și ca produs social-istoric se pot formula, considerăm noi, următoarele concluzii generale:

Ca natură, origine și funcții, conștiința este un fenomen derivat și un primordial, secund, chiar dacă nu și secundar. Elementele caracterului derivat sînt date de modurile în care conștiința nefiind un ceva în sine, prin sine și pentru sine, este în mod esențial un ceva care există prin alții și pentru alții, prin și pentru anumite sisteme ale materiei în mișcare. În acest fel, teoria filozofică a conștiinței afirmă specific teza materialității lumii, pozițiile monismului materialist.

Monismul materialist marxist este dialectic. El nu promovează ideea reducerii conștiinței la materia în mișcare, ci recunoaște și subliniază nota de idealitate proprie acesteia. Nu sînt ignorate momentele specificității și ale relativelor opoziții pe care conținuturile de conștiință le au față de conținuturile realității conștientizate, față de cele ale materiei care conștientizează și față de cele ale realității din care și pentru care se instituie.

Conștiința e fenomen secund, dar nu secundar; ea are un rol principal și esențial în perimetrul ființării specific umane. Conștiința există prin om și omul există prin conștiință. Dacă această corelație e valabilă la nivelul individului, ea devine valabilă și la nivelul istoriei. Factorul conștiință, în diferitele lui moduri de a se manifesta, joacă pe ambele planuri un rol covîrșitor. Atît progresul social, cît și desăvîrșirea individuală trece prin acest rol.

Teoria filozofică a marilor unități și marilor opoziții ale existenței conduce spre teza: cea mai adîncă unitate a lumii e dată de prezența materiei ca entitate existențială primordială, fundamentală, absolută. Cea mai adîncă diversitate rezidă în prezențele și manifestările conștiinței. Această diversitate pune și presupune condiția unității. Dată fiind această condiție, iată-ne ajunși în final la restabilirea teoretică a armoniei pe care la început am luat-o ca distrusă. Pornind de la „ruptura" materie-spirit, ne-am reîntors la ea, suprimînd-o în teza unității în diversitate, înțeleasă însă în spirit materialist și dialectic.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A DOUA

Capitolul VIII

OBIECTUL ŞI PROBLEMATICA TEORIEI CUNOAŞTERII

Dacă vrem ca filozofia să fie sinteza teoretică şi atitudinală supremă, să fie conştiinţa generală a raporturilor omului cu lumea şi a lumii cu omul, atunci, în perimetrul preocupărilor ei nu pot fi ocolite problemele pe care omul şi le pune în faţa realităţii cunoaşterii. Descrierea şi explicarea acesteia a ocupat şi ocupă o poziţie centrală în domeniul reflecţiei filozofice, în formularea unei concepţii despre lume.

În virtutea unei asemenea stări de fapt, în mod firesc şi necesar, după capitolele teoriei despre existenţă urmează să supunem unei succinte prezentări capitolele pe care le presupune teoria filozofică a cunoaşterii. După atenţia acordată pînă acum considerării materialist-dialectice a *tezei materialităţii lumii* urmează să supunem unei succinte analize, din perspectivele aceleiaşi poziţii filozofice, datele pe care le presupune formularea şi argumentarea *tezei cognoscibilităţii acestei lumi.*

Trecerea de la discursul filozofic despre *ce* şi *cum* este lumea la discursul despre *ce* este şi *cum* se realizează cunoaşterea, din mai multe puncte de vedere, reprezintă o trecere relativă. Unele din conceptele cu conţinut şi valoare preponderent ontologică (material, ideal, mişcare, reflectare, fenomen, esenţă, necesitate, libertate ş.a.) vor interveni direct şi în analiza procesului cunoaşterii, naturii şi valorii produselor lui. Enunţurile de ordinul teoriei despre cunoaştere, la rîndul lor, vor avea şi multe valenţe sau semnificaţii ontologice. Centrate pe cunoaştere, datele gnoseologiei au şi menirea de a susţine specific poziţii ale unei teorii despre existenţă.

Unitatea dialectică dintre cîmpurile teoretice ale ontologiei şi gnoseologiei, „cheia de boltă" a acestei unităţi în diversitate este afirmată marxist prin însăşi definirea problemei fundamentale a filozofiei, prin considerarea „laturilor" ei. Potrivit caracterizării engelsiene, cea de a doua perspectivă în analiza raporturilor materie — conştinţă vizează prin excelenţă întrebările: „Cum se raportează ideile noastre despre lumea înconjurătoare la însăşi această lume? Este oare gîndirea noastră în stare să cunoască lumea reală, putem oare să ne formăm, în reprezentările şi în noţiunile noastre despre lumea reală, o *imagine* justă a realităţii"?[1].

[1] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în: Marx-Engels, *Opere*, Vol. 21, Editura politică, Bucureşti, 1965, p. 274.

Fie și numai din această succintă determinare de probleme se poate ușor desprinde că teoria cunoașterii sau gnoseologia se prezintă ca *o cunoaștere despre cunoaștere*, că în cîmpul întrebărilor și răspunsurilor ei, într-o anumită manieră și dintr-o anumită perspectivă, *cunoașterea se ia pe sine drept obiect*

1. Cunoașterea — temă filozofică perenă

Constituirea problematicii teoriei cunoașterii; teorii gnoseologice premarxiste. Interesul filozofic față de tema și tematica cunoașterii este la drept vorbind, tot atît de vechi ca și filozofia. Istoria cugetării filozofice a fost mereu însoțită și de un filon al ideilor despre idei, al cunoașterii despre cunoaștere. În virtutea acestei însoțiri, reflecția gnoseologică a fost supusă tuturor condițiilor evoluției filozofice generale, tuturor sinuozităților ei în timp și spațiu.

În fazele inițiale ale filozofării, faze denumite de unii autori „protofilozofie" (mesopotamiană, egipteană, indiană, chineză ș.a.)[2], cugetarea gnoseologică s-a afirmat difuz, sporadic și încă nesistematic. Începuturile unei reflecții gnoseologice cît de cît conturate sînt legate de unii istorici ai filozofiei de „școala numelor" și de aceea a moismului[3]. De la fondatorul școlii moiste (Mo-dzi, secolele IV—III î.e.n.) ne-a rămas de pildă, afirmația: „Cele prin care vorbim sînt cuvinte, ceea ce exprimăm prin ele este adevărul. Cuvintele și adevărul își aparțin reciproc ca o pereche"[4].

În gîndirea antică indiană, interesul explicit pentru probleme ale cunoașterii se naște și se cultivă prin „școlile" Lokāyata și Nyāya. În variantele acesteia din urmă, preocupările de ordin logic și gnoseologic se afirmă încă împreună, se afirmă ca analiză de ansamblu a facultății de cunoaștere: În acest sens, în tabela categoriilor stabilită de reprezentanții orientării „Nyāya-Vaiseșika" se indică nu numai existența unei „substanțe" atman (suflet) dar și a uneia manas (una a simțului intern, a mentalului) capabilă să producă noțiunile. Analiza mentalului — preocupare centrală a școlii Nyāya — se face din optica conexiunilor acestuia și a produselor lui cu calitățile realului, cu datele simțurilor, cu aporturile cuvîntului. Potrivit aceleiași școli, produsele cunoașterii se împart în „valabile" (prama) și „nevalabile" (aprama). Acestea din urmă se manifestă ca îndoială, confuzie și absurditate logică[5].

În alte contexte istorico-sociale, într-un alt nivel al cugetării filozofice și al creației științifice, preocupările de ordin gnoseologic au înflorit în perimetrul „miracolului grec", cum metaforic se exprimă D. D. Roșca O istorie oricît de sumară a ideilor despre cunoaștere nu poate ocoli aporturile lui Heraclit, Democrit, Pormenide, Socrate, Platon, Aristotel, ca să reținem doar cîteva din figurile realmente mari.

---

[2] Gh. Vlăduțescu, *Introducere în istoria filozofiei orientului antic*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980, cap. III.

[3] *Ibidem*, p. 221.

[4] După, I. Banu, *Filozofia orientului antic*, Editura științifică, București, 1967, Vol. I. p. 384.

[5] A. Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura didactică și pedagogică, București, 1969, cap. III.

Scanned with OKEN Scanner

În creația filozofică a grecilor antici, preocupările de ordin gnoseologic nu numai că se amplifică și diversifică dar își cîștigă și un alt grad de relativă autonomie. Propriu-zis vorbind, abia acum se pun la ordinea zilei problemele presante ale unei teorii despre cunoaștere și se afirmă orientările majore ale rezolvării lor; s-a limpezit ideea că actul denumit cunoaștere nu trebuie considerat ca de la sine înțeles, ca o realizare de genul evidenței neîndoielnice, s-a conștientizat caracterul acut și complex al întrebării dacă cunoașterea este sau nu posibilă, dacă acordul ideilor cu obiectul lor este sigur, dacă ele poartă sau nu atributul de adevăr.

Sub semnul acestor întrebări, realmente fundamentale pentru un discurs asupra cunoașterii, s-au și conturat și confruntat cele două orientări majore ale gîndirii gnoseologice din Grecia antică: „dogmatică" și „sceptică". Cei denumiți în epocă „dogmatici" au considerat cunoașterea ca posibilă iar produsele ei ca valabile, ca sigure. Problematica reflecției lor este justificarea și explicarea acestei posibilități. Dintr-o asemenea meditație, cu privire la natura relației de cunoaștere, s-a și născut teoria democritiană a „eidolilor" și teoria platoniciană a „anamnezei" sau reamintirii. În același sens, Aristotel a formulat teoria „imprimării" formei lucrurilor „fără materie" acestor lucruri. În continuarea acestei poziții, Aristotel afirmă un punct de vedere cu privire la adevăr care nici astăzi nu poate fi ocolit.

Adepții scepticismului antic (Pyrrhon, Philon din Atena, Enesidem, Sextus Empiricus ș.a.) nu se lasă convinși de nici o explicație. Printr-un întreg arsenal de argumente atacă atît ideea certitudinii sensibile cît și pe aceea a certitudinii logice sau raționale. Pentru aprecierea valorii produselor de cunoștere ei nu admit decît certitudinea îndoielii.

Ecourile polemicii dintre „sceptici" și „dogmatici" au intrat în tradiție, tematica ei, în forme și grade diferite, a fost mereu reluată de gîndirea gnoseologică ulterioară .„Spiritul" acestei polemici nu s-a stins nici astăzi.

În alte zone ale considerării cunoașterii, filozofii Greciei antice ne-au lăsat și alte moșteniri. Pe terenul determinării a ceea ce constituie obiect al cunoașterii, a ceea ce este realitatea cu care ne confruntăm cognitiv, prezintă interes, cel puțin în sens istorico-gnoseologic, toate incursiunile influente ale ontologiei grecești. Din eforturile teoretizării condițiilor subiective ale producerii de idei ne-au rămas analize subtile cu privire la deosebirile ce există între opinie (doxa) și știință (episteme), între aportul și valoarea cognitivă a datelor sensibilității și a produselor intelectului sau rațiunii. În acest sens, interesat de formele și mecanismele logice ale formării de noțiuni și enunțuri (judecăți, raționamente), Aristotel ne-a lăsat moștenire logica formală, denumită azi logica formală clasică. Ne-a lăsat-o la un asemenea nivel de elaborare încît, potrivit aprecierii lui Kant, pînă la el, nimeni nu i-a mai adăugat ceva esențial. În maniera grecilor antici de a discuta sistemul structurilor și operațiunilor procesului cunoașterii s-au conturat premisele empirismului și raționalismului, orientări ce vor deveni extrem de influente în gîndirea modernă.

Filonul gnoseologic al filozofiei antice grecești n-a avut numai premise și finalități filozofice, a avut și unele de ordin științific. Acest filon aparține „epistemologiilor metaștiințifice", cum ar spune J. Piaget. El s-a dezvoltat ca „lectură" filozofică a unui model de cunoaștere științifică, modelul gîndirii matematice, mai ales geometrice. În acest sens,

Scanned with OKEN Scanner

poate nu-i lipsit de interes să amintim că pe frontispiciul „Academiei" platoniene era scrisă deviza: „Să nu intre cine nu este geometru". Unii din filozofii epocii, mai ales Socrate și Platon, în parte și mai nuanțat Aristotel, inspirați de notele gîndirii matematice, au elaborat opțiuni gnoseologice care aveau intenția — mărturisită sau nu — de a sugera ca liniile acestui tip de gîndire să devină linii ale oricărei produceri de idei.

Interesul față de problemele teoriei despre cunoaștere nu apune nici în condițiile de gîndire specific medievale. Sub presiunile ideologiei instituționalizate a bisericii, acest interes a avut soarta creației filozofice în genere, a ajuns în poziția de a servi prescripțiile gîndirii teologale. Teza cognoscibilității lumii e afirmată (Sf. Augustin, Toma de Aquino ș.a.) cu destinația explicită de a justifica posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, iar analiza mecanismelor cunoașterii, făcută uneori cu deosebită subtilitate, devine motiv al elogierii presupusei divinități. Cu toate acestea, privind lucrurile dintr-o perspectivă istorică, nu putem ignora faptul că „disputele" teologice și filozofice din epocă, scrise și nescrise, au fost prilejuri de exersare a gîndirii umane, de rafinare a modurilor ei de argumentare și implicit de pregătire a acesteia pentru afirmările ei renascentiste și moderne.

În climatul social-istoric al epocii moderne, prin realizări filozofice de mare răsunet, teoria cunoașterii se constituie de fapt ca disciplină filozofică de sine stătătoare. Procesul acestei constituiri trece prin opera filozofică a lui Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel ș.a. O privire oricît de fugară peste opera acestora ne permite să constatăm că interesul față de tematica cunoașterii devine central, că afirmarea acestui interes se eliberează de speculația scolastică și își recîștigă simțul realului. Toate manifestările acestui interes au conexiuni organice cu datele cunoașterii științifice, cu performanțele constituirii mecanicii și fizicii, cu noile achiziții ale gîndirii matematice. Din efortul alimentării gnoseologice și general metodologice a științei experimentale, a justificării valorii lor cognitive, Bacon concepe un „nou Organon", organonul mișcării inductive a cunoașterii. Tot el indică limpede o nouă destinație demersurilor cognitive, destinația de a investiga măreața „carte a naturii", cu scopul explicit de a slujii „experimentul și industria".

Prin realizările de ordin gnoseologic ale lui Bacon și Locke — în manieră materialistă, ale lui Berkeley și Hume — în spirit subiectivist, se pun bazele empirismului clasic, se impune teza întemeierii empirice a cunoașterii, întemeierii întregii producții de idei pe ceea ce Feuerbach, vorbind metaforic, denumea „evanghelia simțurilor".

Prin aporturile lui Descartes, Spinoza, Leibniz se conturează pozițiile raționalismului, poziții potrivit cărora doar rațiunea ne poate oferi tipul cunoștințelor autentice.

Dialogul dintre empirism și raționalism a dominat discursul gnoseologic în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Semnificația majoră a acestor controverse se rezumă în efortul justificării uneia sau alteia din căile constituirii domeniilor cunoașterii științifice; domeniul științelor de observație și experiment (mecanică, fizică, chimie) și cel al logicii și matematicii. Inspirate din unul sau altul din aceste tipuri ale exersării de fapt a conștiinței științifice, cele două orientări urmăreau — explicit sau implicit — să argumenteze, din optica unei teorii și metodologii

Scanned with OKEN Scanner

generale, valoarea creației științifice din epocă, valabilitatea progreselor acesteia.

Prima mare încercare de depășire a unilateralității empirismului și raționalismului ne-o oferă criticismul kantian, moment de mare sinteză și mare creație gnoseologică. *Critica rațiunii pure* reprezintă realmente o răscurce, o cotitură comparată de Kant însuși cu „revoluția copernicană". Problema de fond a incursiunilor gnoseologice kantiene nu mai este întrebarea *dacă* actele de cunoaștere sînt sau nu posibile, dacă sînt posibile prin virtuțiile sensibilității sau prin cele ale rațiunii, ci *cum* se realizează această posibilitate, cum este posibilă știința. Discuția despre „dacă" i se pare lui Kant ca fiind închisă. Această închidere este legată de caracterul neîndoielnic al realizărilor din știința timpului, mai ales din corpul înghegat al mecanicii newtoniene. Problema care i se pare lui Kant presantă este aceea a justificării acestor realizări din punctul de vedere al unei analize „critice" a facultăților sau instanțelor noastre cognitive — sensibilitate, intelect, rațiune — problema judecării critice a forței și limitelor acestora. În abordarea acestor probleme se face cea mai bogată și mai complexă analiză a mecanismelor cunoașterii, a condițiilor ei psihologice și logice. Se postulează teza că în planul acestor condiții principalul îl constituie „zestrea" aprioricâ a subiectului cunoscător, a facultăților lui cognitive. Această zestre se compune din acele forme și conținuturi ale cunoașterii pe care nu le dobîndim din și prin experiență, pe care le avem date și fără de care experiența însăși devine de neconceput. Datele aprioricului — formele pure ale sensibilității (timpul și spațiul), schemele logico-formale ale activității cognitive, sistemul principiilor intelectului pur conținuturile analitice și sintetice apriori — sînt în optica gnoseologiei kantiene principalele puncte de sprijin ale producției de idei, principalele temeiuri ale realizării cîmpurilor de cunoștiințe. Aporturile realității obiective, lumii lucrurilor și proceselor, nu sînt decît de ordinul „declanșării" cunoașterii, punerii mecanismelor ei în activitate.

Suprasolicitînd aporturile active și constructive ale subiectului cunoscător, suprasolicitînd „zona" aprioricului, Kant ajunge să formuleze pozițiile gnoseologice ale agnosticismului clasic. Aceste poziții se rezumă în conceptul kantian de „lucru în sine". Acest „rezumat" pare, într-un anume sens o surpriză. Născută din intenția formulării unui răspuns explicit la întrebarea *cum* este posibilă cunoașterea, mai precis cum este posibilă știința, teoria kantiană ajunge să fie în demersurile și concluziile ei un răspuns la întrebarea *dacă* cunoașterea este sau nu posibilă, dacă prin demersurile ei atingem sau nu notele propriu-zise ale realului. Din dorința de a realiza în planul cunoașterii despre cunoaștere o „revoluție copernicană", Kant ajunge să formuleze o „contrarevoluție ptolomeică", cum sugestiv și justificat notează B. Russell. Aceasta înseamnă că din nou, în optică strict gnoseologică, totul e pus să se miște în jurul „pămîntului" — om, în jurul calității lui de subiect al cunoașterii.

Cu toate concluziile ei negative, cu toate momentele ei discutabile, teoria kantiană a cunoașterii a marcat o nouă și consistentă deschidere. Temele și conceptele ei n-au mai putut fi ignorate de nici una din dezvoltările gnoseologice ulterioare. Aceste dezvoltări au devenit explicit sau implicit confruntări cu punctul de vedere kantian sau reluări ale unora din momentele lui.

Scanned with OKEN Scanner

În perspectivă istorico-filozofică, o primă mare confruntare cu pozițiile criticismului o avem în opera lui Hegel. *Fenomenologia spiritului* — lucrare ce conține în sine „secretul" întregii construcții filozofice hegeliene, după cum notează Marx — poate fi considerată drept replică directă la adresa *Criticii rațiunii pure*. De pe pozițiile unui idealism mai cuprinzător și mai consecvent, Hegel critică explicit atît presupozițiile cît și rezultatele analizei critice a cunoașterii. El consideră că în analiza cunoașterii nu trebuie pornit de la premisa „neîncrederii", ci de la certitudinea „cunoașterii absolute". Menirea unei teorii despre cunoaștere este aceea de a face dovada acestei certitudini. Pentru aceasta trebuie invocată și urmărită toată „fenomenologia spiritului". O analiză care se rezumă sau se centrează doar pe analiza „instrumentului" sau „mediului" cunoașterii este, pentru Hegel, *ab initio* sortită eșecului, sortită unei concluzii negative cu privire la realizarea propriu-zisă a actului cognitiv.

Depășind idealist obiectiv „ruptura" lucruri și idei, obiect și subiect, Hegel consideră că acestea sînt în fond de aceeași natură, adică sînt spirit, sînt ipostaze ale ideii absolute. Pe baza acestei identități, de conținut și esență, posibilitatea cunoașterii i se pare lui Hegel ca de la sine înțeleasă. Realizarea acestei posibilități ia cursul devenirii dialectice a ideii absolute —a degradării sau înstrăinării ei în natură, a reîntoarcerii la sine — și se închide atunci cînd după un asemenea drum sinuos, contradictoriu, cu continuități și discontinuități, ideea absolută ajunge la enunțurile deplinei conștiințe de sine, la momentul cunoașterii absolute a statutului ei de absolut.

Marxismul — moment revoluționar în istoria ideilor despre cunoaștere. Referindu-se la aporturile gnoseologice ale operei lui Marx, J. Habermas consideră că acesta a operat o „metacritică" a teoriei critice a cunoașterii[6]. Din optica evoluției ideilor despre cunoaștere prin momentele ei Kant — Hegel — Marx, aprecierea lui Habermas poate fi considerată pe deplin valabilă. Dintr-o perspectivă istorico-filozofică mai largă, aporturile marxismului la elaborarea cunoașterii despre cunoaștere sînt mai mult decît o critică a lui Hegel și prin aceasta o „metacritică" a criticismului kantian, sînt o depășire critică și valorificatoare a tuturor pozițiilor gnoseologice majore și influente de pînă la Marx. Marxismul marchează o cotitură esențială în cîmpul problemelor și soluțiilor teoriei cunoașterii, marchează, cum obișnuit se spune, o reală revoluție.

Care ar fi principalele note ale acestei revoluții? Care ar fi valoarea sau semnificația lor de principiu?

a. Nota notelor este fără îndoială aceea a *considerării practicii ca temă gnoseologică majoră*. Pînă la Marx, discursul gnoseologic a fost prin excelență orientat spre analiza cunoașterii ca proces în sine, ca proces ce se poate justifica prin indicarea temeiurilor lui interioare (certitudinea sensibilă, evidența și claritatea conținuturilor rațiunii, unitatea acestora), ca proces care trebuie descris și explicat mai ales din optica mecanismelor realizării lui, din optica condițiilor lui psihologice și/sau logice etc. Singurul sistem de referință cu exteriorul era acela al raportării la ceea ce frecvent s-a numit „obiect al cunoașterii". Încercările lui Hegel de a discuta cunoașterea și din perspectiva raportării produselor ei la prac-

[6] Vezi, Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Ed. Gallimard, Paris, 1976, cap. II.

tică, la sfera acțiunii umane au rămas neconvingătoare. Practica a fost invocată de Hegel doar în calitate de concept și nu ca fapt, de idee-acțiune și nu ca acțiune efectivă. Marx, în contextul mai larg al elaborării concepției materialist-istorice despre om și despre societate, a fost primul care a înțeles că fără raportarea la datele practicii, la zona acesteia teoria despre cunoaștere e lipsită de o dimensiune majoră, de un sistem de valențe și de un plan de analize fără de care nu poate avea consistență, nu poate depăși starea sau stările ei „speculative". „Controversa în jurul realității sau nerealității unei gîndiri care se rupe de practică este o chestiune pur scolastică", scria Marx încă în *Teze despre Feuerbach*[7].

Prin modul în care Marx și Engels au invocat momente ale raporturilor cunoaștere-practică și practică-cunoaștere (chiar dacă această invocare este fragmentară, dacă este făcută în locuri diferite ale discursului lor teoretic) s-a operat o deschidere realmente novatoare în cîmpul reflecției gnoseologice. În această deschidere nu e vorba doar de un nou plan de probleme, de simpla suplimentare a celor anterioare, ci de formularea unei optici noi, unei maniere originale de a pune și soluționa chiar și problemele gnoseologice tradiționale.

Considerarea cunoașterii și din optica raporturilor ei cu zonele acțiunii umane, acțiunii de transformare efectivă a realului, are implicații în modul de a pune și soluționa însăși problema naturii relației de cunoaștere, pentru argumentarea convingătoare a tezei cognoscibilității. Are implicații în cîmpul teoretizării mai nuanțate a ceea ce este obiect al cunoașterii, a ceea ce este subiectul cunoscător, a genezei facultăților lui cognitive. Are de asemenea consecințe în sfera discuției despre valoarea produselor cunoașterii, verificării sau testării atributelor lor de adevăr sau fals, în înțelegerea diacroniei istorice a ideilor, a continuității și discontinuității lor etc.

Vizînd tot acest complex de implicații, V. I. Lenin, afirmă sintetic: „Punctul de vedere al vieții, al practicii trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii"[8].

b. O altă notă a originalității gnoseologiei marxiste este aceea a *profilului ei materialist și dialectic*. Această notă apare ca particularizare a profilului general al filozofiei marxiste la cîmpul preocupărilor gnoseologice. E vorba din nou de o caracteristică care vizează și afectează nu o problemă sau alta a discursului despre cunoaștere, ci acest discurs în toate momentele și articulările lui.

Cînd subliniem specificul materialist și dialectic al gnoseologiei marxiste nu-i vorba de faptul că Marx și Engels ar fi fost primii care au considerat materialist natura obiectelor cunoașterii, natura structurilor și operațiunilor realizării acesteia. Nu înseamnă nici că ei ar fi fost primii care au înțeles caracterul profund dialectic al producerii de idei, al mișcării acestora. Aceste „formule" sau „profile" ale teoriei despre cunoaștere erau deja conturate în moștenirea filozofică anterioară: primul „profil" — cel materialist — avea contururi precise în opera lui Bacon, Locke, Feuerbach ș.a., iar cel de al doilea — dialectic — în influentele lucrării ale lui Kant, Fichte, Hegel ș.a. Este vorba doar de faptul că

---

[7] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în: Marx-Engels, *Opere*, Vol. 3. Editura politică, București, 1958, p. 5.

[8] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere*, Vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 142.

Scanned with OKEN Scanner

întemeietorii concepției revoluționare despre lume au înțeles necesitatea unirii organice a acestor două „formule", au înțeles că numai cu condiția sintezei lor pot fi efectiv depășite limitele de principiu ale dezvoltării lor separate. Raportîndu-se critic și valorificator la datele celor două „profile", Marx și Engels au formulat tezele unei teorii a naturii, originii și funcțiunilor cunoașterii în care punctul de vedere materialist, prin dialectică, să primească suplețe și bogăție iar „formula" dialectică, prin materialism, să se elibereze de dimensiunile ei speculative, să cîștige consistență și forță de convingere.

Critica explicită pe care Marx o face gnoseologiei materialiste anterioare — critica centrării acesteia pe „obiect", pe teoria reproducerii lui pasive și contemplative, ignorării „laturii active" a relației de cunoaștere — reprezintă implicit un program de elaborare a unei teorii noi, teorie capabilă nu numai să asimileze ideile dialecticii dar să le și reconsidere esențial și să le dezvolte în alt context gnoseologic. Revenind la cerințele acestui program, V. I. Lenin, mai tîrziu, în alte condiții istorico-sociale și în alte faze ale polemicii filozofice scrie: „În domeniul teoriei cunoașterii, ca și în toate celelalte domenii ale științei, trebuie să privim lucrurile în mod dialectic"[9].

„Profilul" gnoseologic supus de Marx reconsiderării n-a fost doar cel materialist-metafizic, ci și cel idealist-dialectic. Din acest unghi de vedere, replica lui Marx al adresa idealismului hegelian, teza potrivit căreia „idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și tradus în capul omului"[10], pe lîngă valențele ei ontologice are și o valență și valoare gnoseologică de principiu. În ea — ca și în altele, dealtfel — avem precizarea clară a punctului de vedere marxist cu privire la natura relației de cunoaștere, la conținutul de fapt al produselor acesteia.

c. O altă dimensiune novatoare și originală a gnoseologiei gîndite de Marx este aceea a considerării cunoașterii ca *un proces esențialmente social și istoric*. Această notă — conectată bineînțeles cu invocarea practicii și dialecticii — apare ca o consecință firească a modului în care Marx și Engels au înțeles statutul ontic al omului, geneza și esența facultăților lui „generice", autodeterminarea lui în și prin procesul social al muncii. Teza potrivit căreia „esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat", ci este „ansamblul relațiilor sociale"[11] n-a rămas și nu putea rămîne fără importante rezonanțe sau consecințe gnoseologice. În consens cu teza enunțată, Marx și Engels au afirmat și explicat convingător că facultățile cognitive ale omului nu sînt pur și simplu o „zestre" naturală a creierului natural (cum susținea Feuerbach) și nu sînt nici o „zestre" aprioric instituită (cum afirmă Kant), că ele sînt, prin rădăcina lor, produse ale mediului social (ale muncii, limbii, relațiilor sociale în ansamblu). „Secretul" omului ca producător de idei stă în determinările lui sociale.

Mai mult. Ca produs social, subiectul gnoseologic nu este numai unul imuabil, unul identic cu sine, ci și unul supus dezvoltării istorice. „Instrumentele" raportării cognitive la realitate nu au numai o relativă constanță (mai ales cele psihologice și logice) dar și o relativă mobilitate isto-

---

[9] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere*, Vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 99.

[10] K. Marx, *Capitalul*, Vol. I, în: Marx-Engels, *Opere*, Vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 27.

[11] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în: Marx-Engels, *Opere* Vol. 3. Editura politică, București, 1958, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

rică. În virtutea capacităților sale de ansamblu, omul are posibilitatea lărgirii și adîncirii orizonturilor perceptibilității, suplimentării capacităților gîndirii, perfecționării instrumentelor limbii, dezvoltării căilor și metodelor investigării cognitive a realului. În optica gnoseologiei marxiste, subiectul cunoașterii trebuie considerat ca avînd istorie.

Teza considerării cunoașterii ca proces esențialmente social și istoric nu privește numai teoria subiectului cunoscător, îmbogățirea și nuanțarea acesteia. Ea vizează și „polul" obiectului, teoria realizării cunoașterii în ansamblu. Obiect al cunoașterii nu mai este considerat ca fiind doar „natura" în sine, în independența ei absolută față de om (ca la Bacon, ca la Feuerbach ș.a.), ci mai ales natura „umanizată", raportată la om, supusă incorporării sau asimilării ei socio-umane. Produsele cunoașterii, valoarea lor, atributele de adevăr sau fals nu se mai privesc numai din unghiul condițiilor lor logico-formale, (ca la Kant) sau logico-dialectice (ca la Hegel), ci mai ales din unghiul întrebuințării lor practico-sociale. Să amintim în acest sens că Marx a fost primul care a invocat „tribunalul" practicii în calitate de criteriu al adevărului, că el a deschis propriu-zis vorbind cîmpul discuțiilor despre raporturile dintre adevăr și interes (mai ales interese de grup social), dintre obiectivitate și partinitate, teoretic și ideologic. Sintetic vorbind, în lumina opțiunii gnoseologice formulate de Marx și marxism, toate momentele complicatului proces al cunoașterii — cine, ce, cît, cum, de ce cunoaștem — sînt puse sub semnul condiționării lor sociale și sub cel al diacroniei lor istorice.

Moștenirea gnoseologică prezentă în opera lui Marx, alături de el și a lui Engels, a fost mereu supusă discuției.

Pentru unii istorici ai ideilor despre cunoaștere, Marx nu poate conta ca un moment al acesteia; el — afirmă aceștia — nu ne-a lăsat moștenire nici o lucrare de profil strict gnoseologic, lucrare comparabilă cu *Eseu asupra intelectului* (Locke), cu *Critica rațiunii pure* (Kant) sau *Știința logicii* (Hegel). Se afirmă, de asemenea, că la Marx incursiunile de ordin gnoseologic sînt prea sporadice, insuficient articulate și, drept urmare, nu pot conta ca un punct de vedere cît de cît explicit și sistematic elaborat.

Alți teoreticieni consideră că opera lui Marx conține în sine o veritabilă opțiune gnoseologică, opțiune care nu poate fi ignorată. Aceasta se află însă într-o formă implicită, într-o manieră „latentă" și urmează de acum înainte să i se dea o elaborare explicită printr-o recitire a operei științifice a lui Marx, mai ales a *Capitalului*. În acest sens L. Althusser anunță programatic: „Trebuie să citim „Capitalul" și să ne punem pe lucru"[12].

Situîndu-se în același plan de discuție, J. Habermas, în *Cunoaștere și interes*, consideră că filonul explicării relației de cunoaștere (obiect-subiect, natură-om) reprezintă un filon esențial în gîndirea lui Marx. Specificul de fond al acestei explicații e rezumat de Habermas în ceea ce numește „sinteză în sens materialist". Această sinteză, precizează filozoful german" se deosebește de conceptul dezvoltat în filozofia idealistă de către Kant, Fichte și Hegel, mai întîi prin aceea că ea nu se stabilește ca înlănțuire logică. Ea nu este realizarea unei conștiințe transcendentale, atitudinea unui eu absolut, nici chiar mișcarea unui spirit absolut, ci realizarea atît empirică cît și transcendentală a speciei ca subiect genetic

[12] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Ed. politică, București, 1970, p. 339.

Scanned with OKEN Scanner

ric, autocreat în istorie". „La Marx — scrie Habermas pe aceeaşi pagină — *critica economiei politice* ia locul pe care-l ocupă în idealism *critica logicii formale*"[13].

Teza subliniată conţine în sine momentul pozitiv al afirmării şi sublinierii textelor şi subtextelor de ordin gnoseologic cuprinse în opera economică a lui Marx, mai ales în *Capitalul*. În acelaşi timp însă, ea rezumă şi una din limitele raportării habermasiene la ideile lui Marx despre cunoaştere. În această raportare, lansînd şi suprasolicitînd conceptul de „sinteză prin procesul muncii sociale", Habermas lasă să se înţeleagă că Marx ar fi pus la o anume periferie activitatea gîndirii, reflecţiei şi ar fi apropiat prea mult natura şi valoarea relaţiei de cunoaştere, modul realizării ei, de natura şi valoarea relaţiei practice, de modul însuşirii efective şi productive a naturii.

În privinţa considerării dimensiunii gnoseologice a operei economice a lui Marx, una din tezele lui V. I. Lenin ni se pare mai nuanţată. „Dacă Marx nu a lăsat o „Logică" (cu literă mare), el a lăsat *logica* „Capitalului" şi acest lucru ar trebui folosit la maximum în problemele care ne interesează. În „Capitalul" a fost aplicată la o singură ştiinţă logica, dialectica şi teoria cunoaşterii a materialismului"[14]. Pentru Lenin, după cum uşor se poate desprinde, aporturile gnoseologice ale *Capitalului* nu ţin în primul rînd de „substanţa" teoriei lui economice, ci de „logica" incorporată în el, de „aplicarea" unei teorii despre cunoaştere la o singură disciplină.

În discursul teoretic al *Capitalului* avem afirmată o poziţie logică şi epistemologică pronunţat *antiempiristă*. Explicit şi implicit opera lui Marx pledează pentru locul şi rolul prioritar al abstracţiei şi abstracţiilor în elaborarea unui discurs ştiinţific. *Capitalul* lui Marx nu începe cu descrieri ale realităţilor sociale ale capitalismului, nici măcar cu descrieri ale fenomenului marfă, el se deschide cu analiza abstractă, înalt teoretică, a conceptului cheie al explicării acestor realităţi, conceptul de „marfă". Dintr-o optică preponderent teoretică, explicativă sînt „tratate" şi celelalte concepte angajate de Marx: „muncă", „valoare", „bani", „capital" etc. Marx a înţeles că numai abstracţiile şi numai mînuirea lor poate conduce conştiinţa cunoscătoare spre depăşirea aparenţelor din preacomplicata viaţă socială şi poate ajunge la determinarea cognitivă a esenţelor şi legilor acestei vieţi.

De filonul neempirist al discursului ştiinţific din opera lui Marx se leagă strîns cele două principii majore ale orientării lui epistemologice: *priorităţii logicului faţă de istorie şi ridicării de la abstract la concret*.

Profilul gnoseologiei contemporane. Angajarea unei discuţii oricît de sumare despre tabloul contemporan al ideilor despre cunoaştere nu poate ignora contextul conturării acestuia, sistemul condiţionărilor lui social-istorice.

Evul nostru, ev al unei frămîntate istorii, se caracterizează prin cîteva tipuri de fenomene pe care propriu-zis vorbind nu le-au cunoscut perioadele istorice anterioare. Acest secol este secolul prefacerilor socialiste de pe o bună parte a globului, este timpul istoric al procesului decolonizării şi mai este timpul înregistrării unor realizări ştiinţifice şi tehnice fără precedent. În acest ultim sens, să notăm că secolul 20 este perioada

[13] J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Ed. Gallimard, Paris, 1976, p. 63
[14] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P. Bucureşti 1956, p. 207.

Scanned with OKEN Scanner

descoperirii Universului-atom și inventării tehnicii utilizării energiilor lui. În același interval istoric a fost „lansată" cibernetica și creată tehnica prelucrării de informație. Descoperirea codului genetic a condus gîndirea biologică spre un alt mod — modul molecular — de a explicita „secretele" vieții. Teoria și tehnica lansării omului în cosmos a deschis omenirii căile raportării în alți termeni, cu alte mijloace la zone îndepărtate ale colțului nostru de Univers.

Realizări notabile — noi conținuturi cognitive, noi cîmpuri de idei și teorii — au apărut și în alte compartimente ale cunoașterii științifice: teoria relativității, chimia sintezelor macromoleculare, teoria sistemelor, logica simbolică, semiotica, viitorologia ș.a.

Cucerirea cognitivă a noi zone ale realului a fost însoțită și de importante renovări metodologice. În știința secolului 20 au fost redimensionate aporturile și modurile de realizare ale experimentului științific, a crescut ponderea formalizării și axiomatizării, s-au etalat puternic valențele gnoseologice ale metodei modelării. Spiritul gîndirii matematice, realizările și exigențele lui de raționalitate s-au extins și în alte cîmpuri cognitive (biologie, lingvistică, sociologie), s-au împletit mai strîns și mai organic cu „sacoșa de experiențe" (M. Bunge), cu eforturile prelucrării teoretice a datelor acesteia. În perimetrul cercetării științifice a crescut spiritul interdisciplinarității, muncii în echipă, procesul acestei cercetări a primit un caracter realmente instituționalizat.

Unitatea și diversitatea performanțelor cognitive mai sus sugerate — unele din ele nici măcar bănuite ca posibile la începutul secolului — asigură „caracterul de excepție al timpului nostru științific"[15] și îndreptățesc întru-totul angajarea conceptului de revoluție științifico-tehnică pentru a denota sintetic una din caracteristicile majore ale epocii contemporane. „Această epocă — se afirmă în Programul partidului — se caracterizează prin impetuoasa revoluție tehnico-științifică mondială care creează condiții optime pentru dezvoltarea rapidă a forțelor de producție, pentru creșterea producției de bunuri materiale în vederea satisfacerii, pe această bază, a necesităților de viață ale tuturor popoarelor"[16].

Realizările științei contemporane, modurile ei de a se continua în tehnică și tehnologii, de a influența decizii politice, de a acționa specific în întreg perimetrul culturii nu puteau să nu intre în cîmpul reflecției gnoseologice, să nu genereze noi probleme și noi soluții, să nu conducă spre un alt profil al acesteia. Dar, care ar fi liniile generale ale acestui „profil" și care ar fi „profilele" din care el se compune?

a. Caracteristica cea mai generală a discursului gnoseologic contemporan este aceea a *proliferării* lui, a înmulțirii și diversificării unghiurilor de vedere din care fenomenul cunoașterii, mai ales în realizarea lui științifică, a fost abordat. În procesul acestei proliferări, unele opțiuni filozofice anterioare, opțiuni de lungă și largă tradiție, au fost aclimatizate la noile condiții ale discursului teoretic. Așa se face că tabloul teoriei contemporane despre cunoaștere este populat de o serie de non-isme: neokantianism, neopozitivism, neotomism ș.a. Același tablou deține și o

---

[15] M. Malița, *Mutații și inovații în metodologia și demersul gîndirii științifice*, în: Vol., *Revoluția științifico-tehnică și progresul*, Editura politică, București, 1974, p. 17.

[16] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura politică, București, 1975, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

serie de orientări care — chiar dacă nu au și ele anumite premise istorico-filozofice — sînt elaborate și instituite ca orientări influente abia în deceniile secolului nostru: pragmatism, fenomenologie, existențialism, intuiționism, structuralism ș.a.

Chiar dacă unele din aceste „formule" noi de filozofie au un cadru mai larg, dacă ele contează și în zonele ontologiei, filozofiei sociale, omului, culturii, etc., ele dețin toate și un pronunțat filon gnoseologic și/sau epistemologic. Despre unele însă se poate afirma fără rezerve că s-au specializat, că explicarea cunoașterii în general, a cunoașterii științifice mai ales a devenit rațiunea lor de a fi: neopozitism, neoraționalism, în bună parte fenomenologie.

b. Procesul proliferării discursului contemporan despre cunoaștere este însoțit de o accentuată notă sau tendință de centrare pe cazul particular al cunoașterii științifice. Una din consecințele directe ale acestei centrări este aceea a *constituirii epistemologiei ca disciplină relativ autonomă*. În perimetrul ei, obiectivul analizelor și sintezelor teoretice nu mai este orientat pe problemele generale (ce este cunoașterea, ce sînt obiectul și subiectul acesteia, produsele ei etc.), ci pe determinarea a ceea ce este o problemă științifică, un fapt științific, metodă a științei, teorie, testare, condiții factuale și condiții logice, creație științifică etc. Prin dezvoltarea unor capitole ale reflecției explicit epistemologice au prins contur o serie de preocupări și mai restrînse și mai specializate: logica și metodologia științei, sociologia cunoașterii, politica și etica științei. Din intenția elaborării unei teorii a științei cu mijloacele care-i sînt ei caracteristice s-a născut și ceea ce s-a numit și se numește știința despre știință sau scientica.

Evantaiul epistemologiilor — evantai în care știința a fost și este luată ca fenomen global — a fost suplimentat de demersurile epistemologiilor interioare, de ramură, „științifice" cum le apreciază și clasifică J. Piaget. În cazul acestor demersuri se angajează specialiștii înșiși. Cu intenția depășirii reflecției exterioare asupra științei, savanții se angajează să-și clarifice chiar ei sistemul conceptelor lor fundamentale, particularitățile domeniilor lor de cercetare. Dintr-o asemenea angajare s-au și născut discuțiile despre „fundamentele" matematicii sau fizicii, „bazelor" chimiei sau biologiei, metalogicii, epistemologiei istoriei ș.a.

c. Procesul diversificării analizelor și sintezelor gnoseologice și/sau epistemologice, atît de caracteristic gîndirii contemporane, n-a fost lipsit de tensiuni și sinuozități interioare. Direcțiile lui — nominalizate sau nu — n-au urmat cursul unei constituiri liniare și nici cel al unor raporturi de simplă complementare. Dimpotrivă, tot acest proces a fost puternic caracterizat *de un viu dialog, de intense confruntări de poziții*.

Fără a putea face istoria acestor confruntări, fără a intra în detaliile lor, să amintim că chiar în primele decenii ale secolului, în plină afirmare a empiriocriticismului, asistăm la o replică severă la adresa tezelor acestuia. În *Materialism și empiriocriticism*, V. I. Lenin critică cuprinzător subiectivismul și relativismul gnoseologic cultivat de variantele filozofiei empiriocritice. Să mai amintim că în anii 30, sub influența lui Russell și Wittgenstein prinde contur programul neopozitivist, program formulat de așa numitul cerc vienez (R. Carnap, M. Schlick, O. Neurath, H. Reichenbach, Ph. Frank ș.a.). Intențiile acestui program au prin ele însele un pronunțat spirit polemic. Miezul acestor intenții era de a elabora un asemenea discurs asupra științei, asupra naturii și valorii datelor ei,

Scanned with OKEN Scanner

care să se caracterizeze printr-o plenară rigurozitate, care să depășească problemele „metafizice", să nu mai lase loc relativismului psihologic și nici vreunor urme de iraționalism. Calea atingerii acestor intenții era aceea a centrării și rezumării întregului discurs pe „analiza logică a limbajului științei", mai ales a științei constituite (ipoteze, legi, teorii).

Conturat prin asemenea intenții și asemenea căi de realizare, neopozitivismul (empirism logic, filozofie analitică etc.) a devenit, în cîmpul epistemologiilor nemarxiste contemporane, orientarea dominantă, orientarea „standard", cum scriu unii autori. Acest statut s-a întins cam pînă prin anii 60. În tot acest răstimp, pe lîngă recunoașterea și asimilarea unora din rezultatele lui (noi „instrumente" de analiză a științei, sublinierea condițiilor ei de limbaj, angajarea formalizării și axiomatizării etc.), neopozitivismul a fost supus unor concentrice considerații critice. Reducerea discursului epistemologic la „analiza logică" (sintactică și/sau semantică) a limbajului, a celui specializat, științific mai ales, a fost criticată explicit sau implicit de aproape toate celelalte orientări cît de cît influente. Epistemologia genetică, de pildă, în replică la optica prea îngustă a analizelor logico-lingvistice, pune în lumină valențele explicative ale psihologiei. „Primul scop al epistemologiei genetice — scrie J. Piaget, fondatorul orientării — este de a lua psihologia în serios", de a o angaja expres „în verificarea tuturor problemelor pe care le ridică în mod necesar orice epistemologie"[17].

Centrării neopozitiviste pe datele științei constituite i se opune proiectul lui Popper, intenția acestuia de a elabora o „logică a descoperirii", a actelor investigării, a elaborării cunoașterii mai degrabă decît a rezultatelor acesteia. Același Popper, criticînd principiul „verificării" empirice a enunțurilor teoretice pune în circulație teza testării prin „falsificare".

Tenta interpretării subiectiviste și uneori agnostice a datelor cunoașterii științifice este supusă criticii nu numai de pe pozițiile filonului epistemologic al gîndirii materialist-dialectice dar și de pe pozițiile spiritului realist al variantelor neoraționalismului. Pentru autorii acestor variante, menirea cunoașterii științifice este, de pildă, aceea de a „lumina" (Bachelard)[18] sau de a „atinge" realul (Piaget)[19] și nu pur și simplu — ca replică subtextuală, considerăm noi — de a combina după reguli enunțuri atomare, de bază, protocolare în construcții logico-moleculare.

Perioada de apus a dominației punctului de vedere „standard" este marcată de atacul explicit la adresa tezelor de fond ale epistemologiei logico-lingvistice — teza dihotomiei analitic și sintetic, în continuarea acesteia a hiatusului științe „factuale" și științe „logico-matematice", precum și teza verificării empirice a semnificației enunțurilor generale — atac inițiat prin lucrările lui W. V. Quine. Cam în același timp, perioada anilor 60, se constituie modelele epistemologiei „istorico-critice". Cu proiecte și arsenale conceptuale diferite, la elaborarea unor asemenea noi construcții epistemologice s-au angajat autori ca: Th. Kuhn, M. Bunge, St. Toulmin, P. K. Feyerabend, ș.a. În ciuda multor diferențe, nota comună a demersurilor teoretice ale acestora este aceea de a contracara excesul neopozitivist de logicizare și formalizare,

[17] J. Piaget, *Psychologie et épistémologie*, Ed. Gonthier, Paris, 1970, p. 14.
[18] Vezi, *Les grands textes de la philosophie*, Bordas, Paris, 1968, p. 285.
[19] J. Piaget, *Psychologie et épistémologie*, Ed. Gonthier, Paris, 1970, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

de a pune sau repune discursul despre cunoașterea științifică pe solul diacroniei ei istorice și pe cel al condițiilor ei sociale.

În tot cîmpul confruntărilor epistemologice — mai sus doar schițate — punctul de vedere al teoriei materialist-dialectice despre cunoaștere și-a menținut o poziție distinctă, și-a afirmat deschis tezele proprii, teze care nu de puține ori au fost invocate ca sisteme de referință.

Gnoseologia și epistemologia marxismului supune procesul cunoașterii în general, al celei științifice în special, unor analize și sinteze care vizează întreg ansamblul condițiilor realizării și realizărilor acestora. În virtutea notelor lor dialectice, aceste analize și sinteze țintesc spre împletirea armonioasă a cerințelor multilateralității cu cele ale esențialității.

Devenirea istorică a „formulei" marxiste de a face teoria complicatului proces cognitiv, după depășirea perioadei dogmatice, este marcată de un climat nou, mai deschis, mai creator. În acest climat s-au asigurat condițiile necesare angajării unui dialog fructuos cu alte „formule", dialog guvernat în esență de principiul valorificării critice. Referindu-se la virtuțile acestui principiu, Ilie Pîrvu notează cu deplină îndreptățire: „Aflată ea însăși într-un proces de edificare a unui model sistematic al raționalității științifice, epistemologia marxistă asimilează critic, în cadrul dialogului deschis, contribuțiile semnificative conceptuale și metodologice ale altor filozofii actuale (epistemologia analitică, neoraționalismul, raționalismul critic etc.) putînd oferi temeiul cel mai propice realizării acestei construcții logico-epistemologice"[20]. Această reconstrucție este și urmează să fie nu numai nouă dar și mereu deschisă înnoirilor.

2. Specificul abordării gnoseologice a cunoașterii

După succinta prezentare a momentelor mai semnificative ale diacroniei istorice a reflecției despre cunoaștere, a constituirii problematicii ei, urmează să supunem procesul acestei constituiri și unei succinte discuții sincronice, unei discuții care să vizeze raporturile teoriei despre cunoaștere cu alte discipline care se ocupă și ele de laturi sau momente ale aceluiași fenomen.

Complexitatea procesului cunoașterii face ca el să fie obiect al abordării teoretice din mai multe perspective, cu variate mijloace și arsenale conceptuale și metodologice. Pe terenul descrierii și explicării realității cunoașterii, a mecanismelor și formelor realizării ei, condițiilor necesare, valorii produselor, procesualității istorice etc. se întîlnesc, se confruntă, interferează o serie de discipline mai vechi și mai noi.

Psihologia, de pildă, descrie și explică structurile și procesele psihice care intervin în realizarea actelor cognitive (senzații, percepții, reprezentări, memorie, atenție, gîndire, imaginație etc.), analizează condițiile psihologice ale elaborării ideilor, condiții fără de care cunoașterea, ca proces conștient, n-ar fi posibilă. Dealtfel, multă vreme teoria filozofică a cunoașterii și psihologia nici n-au fost despărțite. După procesul constituirii psihologiei ca disciplină autonomă distanțele au crescut. În

[20] Ilie Pîrvu, *Raționalitatea științei și dezvoltarea cunoașterii,* în: vol., *Concepții asupra dezvoltării științei,* Editura politică, București, 1978, p. 294.

unele cazuri aceste distanțe au fost exagerate s-a considerat că datele psihologiei sînt neesențiale, nerelevante pentru discursul gnoseologic. S-a ajuns astfel la poziții declarat antipsihologiste, poziții formulate și cultivate mai ales de neopozitivism, raționalismul critic (K. Popper) și fenomenologie, cel puțin în varianta ei clasică, husserliană.

Altitudinea neopozitivistă față de psihologie a fost inspirată, după toate probabilitățile, de pozițiile epistemologice ale lui Frege, Rusell și Wittgenstein. În fragmentul 4.1121 al Tractatus-ului acesta din urmă afirmă: „Psihologia nu este mai apropiată de filozofie decît oricare altă știință a naturii. Teoria cunoașterii este filozofia psihologiei. Nu corespunde oare studiul meu făcut semnului limbii studiului procesului gîndirii, pe care filozofii l-au considerat atît de esențial pentru filozofia logicii? Numai că ei s-au încurcat în mare măsură în cercetări psihologice neesențiale și un asemenea pericol amenință și metoda mea“[21].

Textul wittgensteinian ar presupune multe comentarii. Ne rezumăm la a nota că teoria cunoașterii este mai mult și altceva decît „filozofia psihologiei“, că studiul gîndirii ca proces psihologic nu se poate rezuma la „studiul semnelor limbii“. Dealtfel, rezumarea sugerată de Wittgenstein a și fost luată în serios de neopozitivism — de unele din variantele lui — și folosită drept cale principală de cultivare a unui spirit net antipsihologist.

Asupra limitelor de principiu ale oricărei teorii a cunoașterii care se rupe de psihologie, care ignoră condițiile psihice ale producției de idei s-a atras atenția nu numai de pe pozițiile orientării marxiste dar și de pe cele ale epistemologiei genetice. Fără a o psihologiza, gnoseologia nu poate face abstracție de achizițiile gîndirii psihologice.

În dezvoltarea ei contemporană, psihologia contează epistemologic nu numai prin analiza proceselor psihice cu funcțiuni cognitive dar și prin datele ei despre creația științifică, despre condițiile specifice psihologice ale realizării acesteia. Dintre teoriile acestui gen de creație cele de profil psihologic sînt și extensiv și intensiv cele mai dezvoltate.

Logica, la rîndul ei, „decupează“, în cîmpul psihicului specific uman, domeniul structurilor, operațiunilor și legilor logicului, domeniu ce constituie un alt sistem de condiții sine qua non ale realizării oricărei cunoașteri. Mai mult, ea studiază condițiile centrale și fundamentale, studiază principalul „laborator“ al producției de idei.

Făcînd abstracție de conținuturile cognitive pe care structurile dinamice ale logicului le dețin și le vehiculează, logica, în sistemul disciplinelor ei[22] le analizează ca „forme“, ca structuri și operațiuni în sine. Numai cu această condiție ea le poate descrie și explica în tipurile lor, în genuri și specii, în modurile lor generale de a se raporta; numai așa ea devine „studiul condițiilor formale ale adevărului“[23]. Relativa detașare de conținutul informațional permite, de pildă, logicii generale (logicii formale clasice) să facă teoria termenilor și noțiunilor, judecăților și inferențelor, definiției și demonstrației etc., permite logicii simbolice (logica formală modernă) să descrie și să explice tipurile de propoziții

---

[21] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* 4.1121.

[22] Vezi, Gh. Enescu, *Filozofie și logică,* Editura științifică, București, 1973, pp. 137—140.

[23] J. Piaget, *Logique et connaisance stientifique,* Gallimard, Paris, 1967, p. 4.

Scanned with OKEN Scanner

logice, operatorii constituirii lor, funcțiile lor de adevăr, să facă teoria predicatelor logice, a claselor, a relațiilor etc.

Raporturile dintre cîmpul teoretic al logicii și cel al gnoseologiei și epistemologiei sînt destul de complexe și complicate. Aceste raporturi au o lungă istorie. În modul de a înțelege aceste raporturi s-au manifestat nu de puține ori și tendințe unilaterale, tendințe în care datele logicii formale au fost fie suprasolicitate, fie neglijate. Cu o suprasolicitare a logicii formale în elaborarea unei opțiuni gnoseologice avem de-a face, de pildă, în toate acele cazuri în care s-a considerat că întrebuințarea logică a rațiunii acoperă și asigură toate condițiile realizării cunoașterii, că logica poate oferi singură criteriile deosebirii adevărului de fals. Un asemenea punct de vedere s-a cultivat prin toate opțiunile adevărului — coerență (coerență logică).

În replica hegeliană la adresa „formelor" logice „pure", goale, suficiente lor și suficiente angajărilor cognitive, Hegel, sub pretextul „formelor cu conținut" se îndepărtează de aparatul logicii formale și îi contrapune „formula" logicii dialectice, logică în care ontologicul, gnoseologicul și logicul se dizolvă unul în altul[24].

Într-o altă perspectivă filozofică și cu altă argumentare, „linia lui Hegel" se continuă și în marxism. Multă vreme în literatura gnoseologică de orientare materialist-dialectică s-au manifestat rezerve față de datele logicii formale, mai ales față de achizițiile ei moderne — logica matematică (sau simbolică). Teza potrivit căreia practica este „singurul" criteriu al adevărului reprezintă, credem noi, și o cauză și un efect al acestor rezerve. Dacă practica poate da singură socoteală de valoarea și valabilitatea produselor cunoașterii — problemă centrală a oricărui discurs gnoseologie — atunci, referirile la condițiile logice puteau rămîne oricînd la mare periferie.

O asemenea atitudine este astăzi depășită. Gnoseologia materialist-dialectică are acum conștiința faptului că în elaborarea conținuturilor ei ideative datele logicii formale nu mai pot fi ignorate, că fără ele discursul gnoseologic marxist nu se mai poate purta.

Necesitatea cultivării unor raporturi strînse între discursul general despre cunoaștere și date ale logicii, mai ales în achizițiile ei contemporane, este și mai pregnant subliniată de literatura dedicată logicii științei. În paginile acesteia se afirmă convingător că angajările cognitive ale cugetării științifice, pe lîngă structurile și operațiunile rațiunii în genere, are și multe structuri și operațiuni specifice.

Semiotica deschide teoriei cunoașterii un alt cîmp de interferențe. Temeiul acestora e dat de faptul că în realitatea și realizarea cunoașterii intervin volens nolens și o serie de condiții de ordin semiotic sau semiologic. Ca proces esențialmente informațional, ca dialog al omului cu lumea, cunoașterea se realizează de fapt ca generare și prelucrare a unor genuri de semne și/sau semnale, mai ales a unor semne de ordin lingvistic. Limba a fost întotdeauna condiție esențială a producerii și vehiculării de idei.

Ca purtătoare ale informației, semnele și/sau semnalele ridică o serie de probleme pe care le supune în mod special unei abordări teoretice semiotica — știința particulară a naturii, valorii și tipologiei semnelor. Dar rezultatele acestei științei, teoria generală a cunoașterii nu poate

---

[24] Vezi, Gh. Enescu, *Filozofie și logică*, Editura științifică, București, 1973, Introducere.

Scanned with OKEN Scanner

face abstracție. Fără a se reduce la semiotică, gnoseologia trebuie să utilizeze și generalizeze și rezultatele ei.

Din asimilarea gnoseologică a datelor semioticii ar putea rezulta cel puțin două consecințe:

a. O asemenea asimilare ar putea conduce spre o nuanțare a criticii pe care odinioară Lenin a făcut-o teoriei simbolismului. Din datele acestei critici rămîne valabilă ideea posibilității alunecării — prin simbolism — spre poziții epistemologice subiectiviste și agnostice. Din această critică urmează să reconsiderăm însă raporturile de totală opoziție dintre „imagine" și „simbol". Între acești termeni, între realitățile de cunoaștere pe care le vizează există și legături și treceri. Informația cognitivă nu ia numai forma semnelor — imagini „iconice" (cum ar scrie Ch. S. Peirce), ci și a unei game largi de semne-simboluri; în cunoaștere avem de-a face și cu fenomenul sau funcțiile simbolizării. Considerarea cunoașterii ca reflectare specifică nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune și considerarea ei ca sistem de semne. Termenii de semn, semnul, simbol nu conduc „per se", prin ei înșiși, la poziții agnostice.

b. În asimilarea gnoseologică a punctului de vedere semiotic nu e vorba doar de sublinierea locului și rolului semnelor limbii în cunoaștere (aceasta s-a făcut și pînă acum), ci de ceva mai mult, de considerarea relației cognitive ca fiind prin însăși natura și menirea ei o relație de tip comunicațional, de însușire informațională a realității. Dacă nu la modul propriu, cel puțin la modul figurat putem afirma că procesul cunoașterii este procesul prin care, într-un anume sens, demutizăm realitatea mută. Numai din optica unei asemenea opțiuni, teoreticianul cunoașterii se poate „confrunta" consistent cu achizițiile semanticii, poate angaja datele acesteia în efortul de a descrie și explica fenomenul complicat al cunoașterii.

În recunoașterea și cultivarea interferențelor care există între teoria cunoașterii și teoria semnelor trebuie evitate alunecările în unilateralitate. Asemenea alunecări au fost și sînt uneori operate. Ch. Morris, de pildă, fondatorul semioticii, a lărgit zonele acestor interferențe pînă la identificare. Pentru el situațiile de cunoaștere sînt reductibile la situații semiotice. Morris nutrea convingerea că semiotica va deveni „un nou organon"[25], că „filozofia viitorului va avea o orientare semiotică"[26].

În raportarea la datele semioticii trebuie să se țină seama și de existența distanțelor. Semiotica nu poate nici oferi și nici sugera soluții pentru toate problemele teoriei cunoașterii, pentru explicarea tuturor condițiilor ce intervin în atingerea realului, în apropierea lui cognitivă.

Epistemologia, în denotația restrînsă a termenului, se prezintă ca fiind analiza teoretico-filozofică a cazului sui generis al cunoașterii — cunoașterea prin știință. Ea — după cum scrie Șt. Georgescu — „este ramura teoriei științei și totodată a filozofiei care cercetează originea, structura, metodele și valabilitatea cunoașterii științifice"[27]. În funcție de o asemenea delimitare prin obiect, discursul epistemologic își conturează și o problematică specifică: fapt științific, metodă a științei (experiment,

---

[25] După, G. Klaus, *Sila slova*, (trad. din l. germană), Izd. *Progres*, Moskva, 1967, p. 23.

[26] Ch. W. Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946, p. 238.

[27] Șt. Georgescu, *Epistemologie*, Editura didactică și pedagogică, București, 1978, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

modelare, axiomatizare etc.) ipoteză, teorie, testare a teoriilor, funcțiile lor (informative, explicative, normative, predicative) etc. În cazul epistemologiilor de ramură aceste probleme se urmăresc pe un perimetru și mai restrîns, pe cazul special al unor domenii ale cunoașterii științifice — matematică, fizică, istorie etc. Modul de a se pune și rezolva problemele specific epistemologice nu pot scăpa atenției teoreticianului general al cunoașterii. Aceste rezolvări trebuie asimilate în discursul gnoseologic, în procesul atingerii propriilor lui obiective: explicarea cunoașterii în ansamblu, în toate modurile ei de a se realiza și afirma.

E adevărat, raporturile dintre gnoseologie și epistemologie sînt cele mai complexe, mai elastice; punctul de vedere al unor distanțe este cel mai greu de promovat. Această elasticitate este generată de cel puțin două tipuri de împrejurări; unele teoretice, conceptuale și altele de ordin faptic.

Termenul de epistemologie funcționează în literatura filozofică contemporană și cu o accepțiune largă, accepțiune care, la limită, coincide cu întreaga teorie generală a cunoașterii. În multe cazuri, termenul e angajat cu sensurile pe care prin tradiție le-a avut și le are cel de gnoseologie. O asemenea angajare nu este întrutotul nejustificată. De fapt, majoritatea teoriilor generale ale cunoașterii — teorii cît de cît influente — au „crescut" pe „solul" unor performanțe ale științei timpului, s-au conturat ca prelungire și depășire filozofică a notelor acestora. În același timp, tot în planul faptelor, orice discurs epistemologic — în accepțiunea restrînsă a termenului — nu poate ignora problemele explicării generale a cunoașterii, nu se poate realiza fără anumite presupoziții gnoseologice.

Cu toate deschiderile reale și reciproce, cele două cîmpuri ale cunoașterii despre cunoaștere nu se acoperă. „Tăietura epistemologică" (Bachelard) există și ea „pune" prin sine însăși probleme noi oricărei teorii contemporane a cunoașterii.

Din alte perspective, complexitatea cunoașterii mai este abordată de *sociologia cunoașterii, metodologie, scientică, istoria științei și tehnicii, etica cercetării, politica științei* ș.a. Cu rezultatele tuturor acestor abordări, teoria filozofică a cunoașterii are raporturi mai mult sau mai puțin strînse.

Dacă procesul cunoașterii este atît de multilateral vizat de analize sau discipline particulare se poate pune firesc întrebarea: ce mai rămîne cîmpului abordării gnoseologice? Ce obiect și obiective teoretice îi rămîn specifice?

În calitatea ei de cunoaștere despre cunoaștere, gnoseologia se diferențiază de analizele și sintezele mai mult sau mai puțin particulare printr-o *notă de mai largă generalitate*. Obiectul ei îl reprezintă nu un cîmp sau altul al complexității cunoașterii, ci această complexitate însăși, manifestarea ei reală și globală. Teoria gnoseologică are menirea de a descrie și *explica procesul cunoașterii din optica tuturor condițiilor pe care le presupune* (psihice, logice, lingvistice, sociale etc.), a tuturor genurilor de structuri și operațiuni, de etape și funcțiuni, de tipuri și nivele de manifestare.

În funcție de obiectul și obiectivele specifice se conturează și o problematică proprie: Ce este cunoașterea? Este ea oare posibilă? Cine și prin ce o realizează? Cu ce obiect se confruntă? Ce tipuri de structuri și operațiuni presupune? Ce metode și procedee generale? Cu ce rezul-

Scanned with OKEN Scanner

tate sau produse? Care-i dinamica istorică a acestora? Cum se raportează produsele cunoașterii la conținuturile realității exterioare lor? Ce rol au ele în zona practicii umane, în sistemul de ansamblu al raporturilor Om—Univers? În întreaga problematică specific gnoseologică, problema problemelor este și rămîne aceea a adevărului; ea este centrală, în jurul ei gravitează de fapt toate construcțiile reflecției gnoseologice.

Prin însăși logica abordării unui asemenea areal de probleme, teoria filozofică a cunoașterii nu poate ignora datele pe care le-au cumulat și le dețin disciplinele relativ particulare axate pe același obiect general, pe momente sau laturi ale lui — cunoașterea. Raportîndu-se la aceste date cognitive, ea nu le epuizează, nu le substituie și nu le înglobează pur și simplu; ea le generalizează specific, le supune unui proces de asimilare, de sinteză, proces orientat spre atingerea propriilor ei obiective teoretice.

În măsura în care elaborările cognitive de ordin gnoseologic se bazează pe multe alte produse de cunoaștere, ele primesc un evident caracter metateoretic. În măsura în care teoria filozofică a cunoașterii nu se prezintă însă doar ca generalizare a altor discipline, în măsura în care le depășește prin sinteză și le suplimentează cu conținuturi cognitive proprii, în măsura în care prin conceptele și enunțurile ei își vizează și atinge propriul obiect, ea își asigură și un pronunțat caracter teoretic.

În înțelegerea raporturilor dintre gnoseologie, pe de o parte și alte discursuri despre cunoaștere, pe de alta, se pot ivi, așa cum am mai sugerat, mai multe genuri de alunecare spre unilateralitate. Zonele de interferență pot fi oricînd exagerate sau încălcate. Dacă nu se manifestă cuvenita suplețe dialectică se poate ajunge la poziții care fie că reduc teoria generală a cunoașterii la cazul unor analize particulare (logice, psihologice, sociologice etc.), fie că extind „stilul" analizelor gnoseologice și în perimetrul disciplinelor particulare și le abat de la obiectul și problematica proprie. Asemenea încălcări a măsurii lucrurilor nu numai că sînt teoretic posibile dar au și fost operate în procesul dezvoltării istorice a teoriei despre cunoaștere.

Analizînd fenomenul cunoașterii din perspectiva problemelor celor mai generale, gnoseologia are prin obiectul și soluțiile ei un statut esențialmente filozofic. Ea nu este știință particulară, ci disciplină filozofică, mai bine zis, parte a sistemelor sau opțiunilor filozofice. Dacă acest statut i-a fost în trecut fără rezerve recunoscut, astăzi sînt condeie care-i contestă acest caracter, care consideră că în epoca noastră ea a trecut printr-o serie de transformări care o defilozofează, care o proiectează ca o știință particulară autentică. Adept al unui asemenea punct de vedere, J. Piaget scrie: „Pe scurt, epistemologia (e vorba de accepțiunea largă a termenului n.n.) ca și logica se întemeiază pe o analiză cu caracter științific întrucît natura însăși a problemelor pe care le ridică comportă o strînsă coordonare a cercetărilor logice, psihologice și metodologice, care toate, astăzi, sînt independente de filozofia generală"[28]. Și în alte fragmente ale lucrărilor sale, Piaget lasă să se înțeleagă că, după opinia sa, teoria generală a cunoașterii a avut un trecut filozofic, are un prezent și va avea un viitor nefilozofic, strict științific[29].

[28] Jean Piaget, *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 12.

[29] J. Piaget, *Psychologie et epistémologie*, Ed. Gonthier, Paris, 1970, pp. 11, 37, 111, 180 ș.a.

Scanned with OKEN Scanner

În alte maniere şi cu alte argumente, ideea defilozofării a însoţit şi însoţeşte unele variante ale epistemologiilor neopozitiviste. În aceste cazuri, ea este cultivată sub formula reducerii discursului despre cunoaştere la analiza logică a limbajului ştiinţei, a termenilor şi constructelor proprii acestui limbaj.

Fără a intra în detaliile argumentării şi contraargumentării acestui punct de vedere, afirmăm doar că teoria generală a cunoaşterii nu se poate elabora decît în interiorul unei viziuni filozofice, că problemele şi soluţiile ei vizează momente cheie ale elaborării unei concepţii de ansamblu asupra lumii, ale unei explicaţii generale a raporturilor Om-Univers. Problematica teoriei cunoaşterii este parte a rezolvării problemei fundamentale a filozofiei, iar soluţiile ei trebuie să completeze teoria filozofică a existenţei, s-o justifice şi s-o susţină în mod propriu. Integrată în problematica raporturilor materie-conştinţă, aşa cum am mai afirmat, teoria cunoaţşerii apare, în acelaşi timp, şi ca punct de plecare şi de permanentă referinţă pentru elaborarea unei filozofii a omului, a culturii, a istoriei etc. Fără o teorie a posibilităţii cunoaşterii, a dezvoltării acesteia, a valorii de adevăr sau fals a ideilor etc., nu se pot pune şi soluţiona cît de cît consistent problemele filozofiei despre om, despre locul şi rolul lui în lume, sensul vieţii, libertăţii şi dezînstrăinării, fericirii ş.a. În acest sens, teoria despre cunoaştere, nici chiar sub forma epistemologiilor de ramură, nu se poate elabora fără menţinerea unor raporturi strînse cu celelalte domenii sau cîmpuri ale concepţiei despre lume, cu un cuvînt ale filozofiei.

În contextul acestor raporturi (interferenţe şi condiţionări) perimetrul preocupărilor de ordin epistemologic trebuie circumscris cu atenţie, circumscris în aşa fel încît acesta să rămînă la ceea ce este: teoria cea mai cuprinzătoare a fenomenului cunoaşterii. Din perspectiva unui asemenea obiectiv trebuie să-i înţelegem şi judecăm valenţele cu celelalte zone ale discursului filozofic, cu ştiinţa în genere, să-i înţelegem valoarea teoretică şi metodologică, locul şi rolul în sistemul de ansamblu al vieţii spirituale.

3. Orientări gnoseologice fundamentale

Legăturile pe care domeniul teoriei cunoaşterii le menţine cu alte zone ale meditaţiei filozofice, mai ales cu ontologia, nu-i anulează relativa autonomie. În virtutea acestei relative autonomii, orientările sau liniile gnoseologice fundamentale trebuie să le urmărim, să le definim şi caracterizăm, în funcţie de anumite criterii imanente, de probleme şi soluţii interioare şi nu de unele împrumutate din alte domenii. Numai indicarea clară a unor asemenea criterii ne va putea permite, de pildă, să nu extindem pur şi simplu orientările ontologiei — materialism, idealism, dialectică, metafizică — asupra cîmpului rezolvării problemelor teoriei cunoaşterii, ne va permite să sistematizăm din interior poziţiile afirmate istoric cu privire la una sau alta din problemele pe care le-a pus şi le pune, din unghi de vedere filozofic, realitatea cunoaşterii.

În virtutea unui asemenea principiu metodologic, atunci cînd vrem să definim şi să caracterizăm orientările fundamentale din perimetrul

Scanned with OKEN Scanner

teoriilor despre cunoaștere trebuie să pornim de la întrebarea cardinală, logic primordială: Este oare cunoașterea posibilă? Sîntem noi capabili să realizăm o transcendere reală, efectivă și eficientă în planurile lumii exterioare? Sînt structurile și operațiunile cunoașterii în măsură să atingă propriu-zis realul? Realmente ne putem însuși informațional conținuturile realității ontice?

Dacă ne gîndim la răspunsurile care în mod logic s-ar putea da acestor întrebări, cu adevărat fundamentale pentru o teorie generală a cunoașterii, vom putea găsi că ele permit trei genuri mari de soluții:

a) *afirmarea* posibilității cunoașterii;
b) punerea acestor posibilități sub semnul *îndoielii* și
c) *negarea* ei mai mult sau mai puțin categorică.

Aceste trei genuri de răspunsuri nu numai că sînt logic posibile dar au și fost formulate în planul dezvoltării ideilor despre cunoaștere. În funcție, deci, de răspunsul la întrebarea dacă cunoașterea este sau nu posibilă avem trei orientări gnoseologice fundamentale: optimismul gnoseologic, scepticismul și agnosticismul.

Optimismul gnoseologic. Autori și coautori ai acestei orientări sînt acei filozofi care consideră cunoașterea ca fiind posibilă, care afirmă că omul este în măsură să-și descrie și explice lucrurile și procesele cosmosului exterior, că și le poate apropia cognitiv, că le poate surprinde organizarea interioară, înlănțuirea cauzală, desfășurarea legică, etc. Promovînd un asemenea punct de vedere, optimismul gnoseologic a cultivat și cultivă încrederea în om, în forța rațiunii lui. Atunci cînd această încredere a fost afirmată de pe poziții materialiste de gîndire, optimismul gnoseologic a cultivat încrederea în datele cunoașterii științifice, în forța lor explicativă și predictivă. Uneori, puterea explicativă a științei a fost conjugată cu zonele acțiunii demiurgice, cu eforturile omului de schimbare efectivă a naturii și istoriei.

Optimismul gnoseologic a fost însă afirmat și de pe poziții idealiste de gîndire. Platon de pildă, afirma că prin ideile noastre sesizăm frumusețea și perfecțiunea lumii ideilor, Thomas de Aquino susținea că menirea esențială a rațiunii este de a ne conduce la cunoașterea lui Dumnezeu; Hegel, la rîndul lui, considera că ideile subiective nu sînt forme goale, ci forme pline de „conținutul lumii", că prin acest conținut ideea absolută se cunoaște pe sine, își înțelege ființarea și devenirea, locul și rolul primordial în arhitectonica de ansamblu a realității.

Deosebirile dintre optimismul gnoseologic afirmat în interiorul unor poziții general filozofice materialiste și cel încadrat în enunțuri de coloratură idealistă se cade să fie subliniate. Ele se manifestă atunci cînd e vorba de definirea obiectului de cunoscut, a naturii relației de cunoaștere, a mecanismelor acesteia, a valorii produselor ei, a menirii acestora pentru om și pentru omenire etc. În ciuda acestor deosebiri trebuie să reținem că nu numai filozofii materialiști au afirmat teza cognoscibilității lumii, că o adevărată pleiadă de filozofi idealiști nu pot fi considerați nici sceptici și nici agnostici.

Scepticismul gnoseologic. Acest curent de gîndire a avut o pondere mai mare în filozofia antichității, în perioada ei postaristotelică. Din galeria reprezentanților săi putem aminti pe Pyrrhon, Enesidem, Sextus Empiricus, etc. În opoziție cu „dogmaticii", cu cei care considerau că omul poate raționa cu certitudine, că poate manifesta încredere în facul-

Scanned with OKEN Scanner

tățile cognitive, adepții scepticismului afirmă că nici prin mijloacele sensibilității și nici prin cele ale rațiunii, noi nu putem ajunge la cunoștințe sigure, certe. Prin mai multe genuri de argumente (după unii cinci, după alții zece sau chiar cincisprezece), reprezentanții scepticismului susțin că îndoiala este cea mai bună poziție gnoseologică: „Simțurile — afirmă ei — ne înșeală iar rațiunea spune lucruri diferite"[30]. În acest caz noi putem admite doar ceea ce ne apare „... fără să admitem că în realitate este așa cum apare"[31]. „Conflictul din ideile noastre ne silește să nu avem încredere în nici una din ele"[32].

Scepticii, deci, fac din îndoială cheia de boltă a teoriei cunoașterii, fac din ea un principiu fundametnal. Neîncrezători atît în simțuri cît și în puterea rațiunii, ei dezvoltă o poziție proprie și cu privire la zona atitudinilor ființei umane. Dacă nu putem fi siguri că ideile ating realitatea, dacă în fața lumii sînt dezarmați din punct de vedere cognitiv, raționează ei, va fi firesc ca înțeleptul să aspire spre acea stare de supremă seninătate, de netulburare ce rezultă din eliberarea de speranță și teamă, stare pe care o numesc *ataraxie*.

Din această succintă caracterizare putem observa că scepticismul, ca linie gnoseologică fundamentală, a cultivat și cultivă neîncrederea în om, în forțele lui cognitive și constructive, că poziția lui conduce la demobilizare, la modelul omului pasiv.

Poziția de principiu a scepticilor suferă de o subminantă contradicție interioară, contradicție sesizată atît de către „dogmaticii" perioadei în care scepticismul era în plină afirmare cît și de către mulți gînditori ai epocii moderne. Această contradicție ar putea fi formulată astfel: Dacă îndoiala e principiu suprem, de unde certitudinea îndoielii? De unde siguranța că simțurile ne înșeală și că judecata nu-i niciodată certă? Prin afirmarea categorică a neîncrederii în datele cunoașterii, adepții scepticismului ajung de fapt pe pozițiile celor pe care-i critică, ajung la un alt „dogmatism" — dogmatismul indoielii.

Inconsistența general teoretică a punctului de vedere sceptic poate fi pusă în lumină nu numai pe această cale logică, ea apare și mai puternic conturată dacă raportăm afirmațiile scepticilor la datele pe care ni le oferă istoria științei, dezvoltarea filozofiei, realizările practicii sociale în genere.

Alături de notele sau momentele criticabile, să nu uităm că adepții scepticismului au semănat și cîteva gînduri filozofice trainice. Avem în vedere exigența lor gnoseologică sporită, cerința depășirii pozițiilor realist-naive în considerarea raporturilor care există între conținuturile produselor cunoașterii și realitatea pe care o vizează. Problemele puse de sceptici au fost și au rămas pînă azi probleme reale, serioase, de fond pentru teoria filozofică a fenomenului denumit cunoaștere.

Mai mult, chiar în soluția scepticilor, chiar în formularea principiului indoielii există un anumit moment vizibil. René Descartes are meritul de a fi sesizat acest moment, de a fi formulat ceea ce în literatura filozofică se numește scepticism metodic sau metodologic. Potrivit acestuia, nota îndoielii reprezintă o condiție esențială a procesului cunoașterii, notă ce însoțește și trebuie să însoțească mereu eforturile omului de

---

[30] Diogenes Laertios, ***Despre viețile și doctrinele filozofilor***. Editura Academiei, București, 1963, p. 455.

[31] *Ibidem*, p. 457.

[32] *Ibidem*, p. 454.

Scanned with OKEN Scanner

însușire cognitivă a realității. Asimilat fără exagerări și de pe poziții gnoseologice optimiste, principiul îndoielii elimină pericolul stagnării cunoașterii iar în plan filozofic pune în lumină notele false ale dogmatismului, ale acelor poziții care, cu referire la direcții sau trepte istorice determinate ale mișcării cunoașteri, consideră că orizonturile acesteia se închid în mod definitiv.

Agnosticismul. După cum ne sugerează numele dat acestei orientări, ea îi vizează pe acei teoreticieni ai cunoașterii care, printr-o argumentare sau alta, neagă posibilitatea cunoașterii, care afirmă că realitatea, fie în ansamblu, fie sub anumite aspecte ale ei, rămîne *în principiu* în afara apropierii sau însușirii ei cognitive. Aici nu mai e vorba doar de îndoială, ci de negarea mai mult sau mai puțin categorică a tezei cognoscibilității, a capacității noastre de a surprinde realitatea în natura și organizarea ei de fapt, în conținuturile ei propriu-zise. Prin datele cunoașterii, afirmă adepții agnosticismului, noi nu transcendem în planurile lumii exterioare, ci doar ne ordonăm, după anumite reguli, lumea înscrisă în propriile noastre orizonturi subiective.

Unii din adepții acestei orientări, pornind de la negarea valorii cognitive a „impresiilor" și „ideilor", ajung să pună sub semnul indoielii însăși existența lumii obiective, să considere drept „iluzie" — cum scria D. Hume — convingerea că există ceva dincolo de lumea subiectivității.

Imm. Kant, un alt reprezentant de seamă al agnosticismului, critică o asemenea concluzie și pornește în elaborarea teoriei sale despre cunoaștere de la admiterea fără rezervă a existenței unei lumi exterioare subiectului cunoscător. Cu deosebită limpezime se afirmă în chiar prima frază a *Criticii rațiunii pure* nu numai că orice cunoaștere „începe cu experiența" dar și că obiectele existente independent de cunoscător „exercită influențe" asupra simțurilor și „deșteaptă spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere"[33].

Din această acțiune declanșatoare nu rezultă însă o cunoaștere propriu-zisă, o însușire reflectorie de fapt a lumii lucrurilor. În procesul interacțiunii dintre obiecte și organele noastre de simț rezultă un flux de impresii pe care, în chiar momentul nașterii lui, îl organizează formele apriorice ale sensibilității — timpul și spațiul. Ca forme presupuse a fi apriori, adică date, nederivate din vreo experiență, ba chiar anterioare oricărei experiențe, în calitatea lor de intuiții — cadru, cu roluri și note pur subiective, timpul și spațiul condiționează relația de cunoaștere dar nu facilitînd-o, nu asigurînd-o propriu-zis, ci mai degrabă alterînd-o. Datele sensibilității (senzații, percepții etc.) nu constituie, propriu-zis, *imagini* ale obiectelor, o reflectare a lor, produse care să fie corespondente și adecvate unor însușiri ale acestora. Aceste date nu reprezintă modul lucrurilor de a ni se *oferi* sau modul nostru de a ni le *însuși* în manifestările lor obiectiv-fenomenale, ci reprezintă doar modul în care ele *ne apar*, doar maniera *fenomenalizării* lor în noi. În cazul percepției unui măr, să zicem, noi putem ști doar cum ni se înfățișează, cum îl percepem, cum îl deținem subiectiv dar nu putem ști dacă el realmente este așa cum îl percepem, dacă realmente are însușirile pe care percepția le deține în cîmpul ei. „Reprezentarea obiectului în intuiție — scrie Kant — nu cuprinde absolut nimic care să poată aparține unui

[33] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969 p. 41.

obiect în el însuși, ci cuprinde numai fenomenul a ceva și modul cum sîntem afectați de acest ceva; și această receptivitate a capacității noastre de cunoaștere se numește sensibilitate și rămîne totuși distinctă, ca cerul de pămînt, de cunoașterea obiectului în el însuși, chiar dacă am putea scruta fenomenul pînă la fund"[34].

În același spirit agnostic sînt analizate și interpretate și funcțiunile intelectului. Activitatea acestuia e susținută de materialul sensibilității. Intelectul însă, în calitate de altă instanță sau facultate cognitivă, își are — potrivit opiniei lui Kant — propriile lui forme apriorice. Aprioricul de la nivelul intelectului se prezintă ca un ansamblu de concepte fundamentale (cauzalitate, lege, substanță, realitate, posibilitate, etc.) și de reguli de judecare, reguli sau legi logico-formale. Cunoașterea prin intelect nu are altă menire decît aceea de a gîndi datele sensibilității, de a le ordona sau fixa în „schemele" dinamice ale aprioricului intelectiv, ale necesității și universalității logice. Rezumînd aporturile cognitive ale intelectului la atît, Kant consideră că acesta, deși se confruntă cu experiența, deși o condiționează în modul său propriu, n-o poate depăși, nu poate transcende în zone ale realității obiective, nu poate atinge natura și organizarea propriu-zisă a conținuturilor acesteia.

Din punctul de vedere al raportării cognitive la „locuitorii" realității obiective, rațiunea — cea de a treia instanță sau facultate cognitivă, după opinia lui Kant — este și mai puțin eficientă. Ea are de-a face cu probleme și idei așa de generale încît se încurcă în propriile ei soluții, încît intră în „conflict cu sine însăși"[35]. Menită să pună și să rezolve problemele finității sau infinității lumii, simplității sau complexității, necesității sau libertății etc., rațiunea poate formula numai răspunsuri antinomice. Potrivit acestora, noi putem invoca tot atîtea argumente raționale și pentru și contra uneia din soluțiile formulate; cîte argumente putem invoca în sensul afirmării infinității lumii, de pildă, tot atîtea putem formula și pentru teza contrară, teza finității acesteia. În acest caz, produsele cunoașterii prin rațiune sînt în ele însele contradictorii și nu le putem lua ca descrieri sau explicații ale realității, ale unor caracteristici sau determinații ale acesteia, ale modurilor ei de a fi în sine, de a fi în fapt.

În lumina unei asemenea maniere de a pune și de a soluționa problemele cunoașterii, nu ne poate surprinde concluzia concluziilor gnoseologiei kantiene: lumea există ca lume obiectivă dar ea rămîne ca domeniu al „lucrurilor în sine", adică un domeniu pe care, în principiu, nu-l putem atinge cognitiv.

Teoria kantiană a cunoașterii nu trebuie privită numai din punctul de vedere al acestei concluzii negative și criticabile, ci și din cel al rezultatelor ei pozitive, al forței cu care a pus în lumină activismul subiectului cunoscător, aporturile lui active și constructive în realizarea cunoașterii, al modului în care a surprins unele din aspectele dialectice ale acestei realizări etc.

Teoria kantiană reprezintă un moment crucial în dezvoltarea istorică a ideilor despre cunoaștere; unele din pozițiile ei, cu accente diferite, se regăsesc în variantele neokantianismului, pozitivismului și neopozitivismului. În cazurile din urmă, învocîndu-se cînd „carcase" de ordin psihologic (experiența sensibilă, datul senzorial), cînd de ordin logico-

[34] Imm. Kant, *op. cit.* pct. 83.
[35] Imm. Kant, *op. cit.* p. 400.

Scanned with OKEN Scanner

lingvistic (enunțuri elementare, de bază, protocolare etc.), cu grade diferite de consecvență, se reafirmă teza neatingerii cognitive și efective a realului obiectiv. În paginile cugetării filozofice postcriticiste, agnosticismul kantian a fost criticat de către toți autorii care într-o formulă sau alta s-au aliniat optimismului gnoseologic.

De pe pozițiile unei încrederi nețărmurite în facultățile cognitive ale omului, idealistul Hegel, de pildă, critică ideea potrivit căreia formele și structurile cunoașterii ar avea doar o întrebuințare logică și nu și una gnoseologică, una care să asigure însușirea conținuturilor lumii exterioare, esenței și esențelor ei. Pentru Hegel, produsele cunoașterii au sens și valoare tocmai prin ceea ce afirmă ele despre lumea obiectivă, prin modul lor de a depăși subiectivitatea și de a se încărca cu o obiectivitate specifică.

Marx și Engels, mai tîrziu Lenin, pun în lumină inconsistențele ideii kantiene de „lucru în sine", și insistă asupra faptului că procesele exterioare conștiinței cunoscătoare sînt și devin cognitiv accesibile. Piatra de încercare a acestei deveniri o reprezintă datele practicii social-istorice. Rezultatele acestei practici fac proba valorii și valabilității produselor cunoașterii, oferă argumente incontestabile în favoarea optimismului gnoseologic, așa cum este el afirmat și promovat de teoria materialist-dialectică a cunoașterii.

Subtile referințe critice la adresa agnosticismului în general — agnosticism care mereu conține și momente kantiene — întîlnim în opera reprezentanților de frunte ai neoraționalismului. Referindu-se la circulația conceptului de frontieră epistemologică, G. Bachelard, de pildă, face trimiteri explicite la „conceptul obscur de lucru în sine", la angajarea acestuia „pentru a specifica imposibilitățile științelor particulare"[36]. Considerînd că atari imposibilități nu există nici absolut și nici apriori, gînditorul francez scrie: „Științific, frontiera cunoașterii nu pare a marca decît o oprire momentană... Filozofic, orice frontieră absolută propusă științei este marcată de o problemă rău pusă"[37].

Am definit și descris pe scurt liniile sau orientările gnoseologice fundamentale considerînd că ele se conturează în funcție de răspunsul pe care-l dau problemei posibilității cunoașterii. Aceste orientări, afirmate odinioară mai clar, mai consecvent, mai pur, cu timpul și-au pierdut asemenea caracteristici. În literatura epistemologică de astăzi nu mai găsim niciunde un scepticism de forma celui antic, nici un agnosticism de consecvența celui kantian și nici optimisme epistemologice de genul celor precritice, celor tributare realismului naiv sau de specia celor care să postuleze, ca la Hegel, teza identității absolute. În tabloul epistemologiei contemporane, orientările caracterizate mai sus se prezintă în forme mai nuanțate, mai subtile, mai complicate. În ciuda complicării pozițiilor și subtilizării argumentelor și contraargumentelor, aceste orientări se confruntă și astăzi.

După alte criterii, după modul de a pune și soluționa alte probleme ale teoriei generale a cunoașterii se vor contura alte orientări specific gnoseologice. Acestea, comparativ cu cele analizate mai sus, au un caracter mai mult sau mai puțin derivat, subordonat. În acest sens am

---

[36] Gaston Bachelard, *O critică preliminară a conceptului de frontieră epistemologică*, în: Vol., *Epistemologie — orientări contemporane*, Editura politică, București, 1974, p. 27.

[37] *Op. cit.* p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

putea aminti orientările care au în centrul diferențierii lor răspunsul la problema genezei structurilor și operațiunilor cunoașterii (istorism, apriorism, istorism sau apriorism relativ); la problema instanțelor sau facultăților cognitive fundamentale (empirism, raționalism, iraționalism etc.), la problema procesualității istorice a cunoașterii (relativism, dogmatism, idoneism, materialism-dialectic etc.). În funcție de criteriul raportării unei teorii despre cunoaștere la datele cunoașterii științifice putem deosebi, potrivit clasificării lui J. Piaget, gnoseologii metaștiințifice, paraștiințifice și științifice. Din modul de a caracteriza orientările gnoseologice fundamentale se poate ușor desprinde că în cîmpul teoriei despre cunoaștere nu-și pierde valabilitatea ideea împărțirii creației filozofice în materialism și idealism, dialectică și metafizică. Aceste diferențieri mari, operate după criterii ale teoriei despre existență, ale ontologiei, se manifestă însă specific în planurile teoriei despre cunoaștere, se manifestă în și prin orientările fundamentale și derivate ale acesteia.

4. Conceptul de cunoaștere

Ce este cunoașterea? Conceptul fixat și vehiculat prin termenul de cunoaștere nu se lasă chiar așa de ușor prins într-o definiție. Unii autori consideră că în ciuda îndelungatei lui istorii și a atîtor încercări de a-l defini și descrie el tot neclar rămîne. B. Russell, de pildă, scrie: „Cunoașterea este o noțiune neclară. Semnificația cuvîntului e clară doar în domeniul logicii și matematicii. Ceea ce numim cunoaștere e nesigur în restul domeniilor și nu există un criteriu pentru a o determina, așa după cum nu există nici un criteriu în a determina cîte fire de păr trebuie să lipsească din capul unui om pentru a-l considera ca fiind chel“[38]. Comparația lui Russell, deși sugestivă, deși surprinde unele dificultăți reale din planurile cunoașterii despre cunoaștere, rămîne neconvingătoare. Așa cum într-un anume sens putem afirma despre unul că este iar despre un altul că nu este chel, cu siguranță că nu vom greși prea mult, că vizăm și afirmăm diferențe reale, putem încerca și o definire a cunoașterii, o definire în care să fixăm conținutul specific al conceptului și, prin aceasta, să surprindem notele sau determinațiile esențiale ale fenomenului pe care cognitiv îl vizează.

Prin termenul general de cunoaștere vizăm un fenomen socio-uman extrem de complex, un domeniu vast al raporturilor dintre realitate și om. În cadrul acestor raporturi, printr-un sistem specific de produse, omul își însușește realitatea, și-o aproprie într-un anume fel. Prin cunoaștere, omul își descrie și explică conținuturile lumii, conținuturi de fiecare dată exterioare acelui demers cognitiv și exterioare rezultatelor acestuia. Prin cunoaștere, omul își descrie și explică ființările concrete, ajunge la condițiile, cauzele și legile acestora, la structurile, însușirile și funcțiunile lor.

În consens cu afirmațiile de mai sus am putea recurge la o primă aproximare: *cunoașterea este procesul elaborării cunoștințelor, produ-*

[38] B. Russell, *Cunoașterea umană*, trad. în limba rusă, Moskva, 1957, p. 191.

Scanned with OKEN Scanner

cerii ideilor sau enunțurilor despre realitate. O asemenea aproximare este însă prea vagă, în conținutul ei ideativ nu se afirmă decît caracterul procesual și se denotează sintetic rezultatele cunoașterii — producția de idei. Ea este și prea neutrală din punct de vedere filozofic. Un asemenea enunț ar putea fi semnat de oricine, indiferent de orientarea gnoseologică pe care o cultivă.

În intenția depășirii acestor limite am putea recurge la o a doua aproximare: *cunoașterea este procesul specific uman de reflectare activă, complexă și conștientă a lumii reale, procesul transpunerii și traducerii naturii, societății și gîndirii în sistemul lumii de idei, în limbajul specific al abstracțiilor.* Această a doua aproximare are avantajul că indică polii relației de cunoaștere — realitatea și ideile despre realitate — că afirmă natura specifică a acestei relații — natura reflectorie — și că apare mai angajată din punct de vedere general filozofic. Angajarea filozofică pe care o conține și cultivă este aceea a materialismului dialectic, angajare care ne și interesează în primul rînd în perimetrul discuției de față.

Dacă detașăm noțiunea cheie din această a doua aproximare — noțiunea de reflectare — și dacă o considerăm din punctul de vedere al raporturilor ei strînse cu noțiunea de informație, cu fenomenul pe care aceasta îl desemnează, putem recurge la o nouă formulare: *cunoașterea este cazul specific uman de însușire informațională a realității.*

De fapt, în și prin actele cunoașterii, omul, în condiții social-istorice concrete, și-a elaborat și își elaborează acele tipuri de informații, de semne și semnale, de codificări și decodificări, care-i permit să se raporteze specific la realitate, să acționeze în cunoștință de cauză.

Această a treia aproximare nu face decît s-o continue și s-o precizeze pe a doua, să afirme că reflectarea — cunoaștere este cazul cel mai înalt și mai complex al reflectării devenită informație.

Înscrierea cunoașterii în planul mișcării de informație (plan mai restrîns decît acela al mișcării de reflectare) conține în sine multiple implicații pentru înțelegerea a ceea ce este cunoașterea ca fenomen global. Această înscriere ne permite, de pildă, să indicăm mai precis natura sau conținutul relației de cunoaștere, să determinăm mai bine menirea și valoarea produselor ei. Ne permite să înțelegem că noțiunile, enunțurile, teoriile au prin excelență o valoare informativă, că în virtutea acestei valori ele sînt moduri ale eliminării incertitudinilor și, prin aceasta, ale ghidării acțiunii. În continuarea acestor înțelegeri putem pune și discuta mai consistent valențele antientropice pe care cunoașterea le are, pe care și le revarsă specific în întreg perimetrul socio-umanului.

Din datele aproximărilor angajate mai sus rezultă, mai întîi, că fenomenul cunoașterii nu este un simplu act, ci un *proces,* o înlănțuire complexă de acte, un proces care-l însoțește și-l angajează pe om pe tot parcursul dezvoltării lui, ca individ și ca specie. Rezultă, în al doilea rînd, că numai omul este agent cunoscător, că numai el poate intra în relații de cunoaștere cu întregul său cosmos exterior și interior. Ca fenomen *specific uman,* cunoașterea îi conferă omului un statut aparte în contextul de ansamblu al realității, în ierarhia generală a sistemelor acesteia. Rezultă, de asemenea, că procesul cunoașterii este un caz particular al *mișcării de reflectare,* mai restrîns, de *reflectare-informație,* că numai înscriindu-l în coordonatele de esență ale acestor atribute ale

Scanned with OKEN Scanner

materiei în mișcare îi putem explica originea, natura, valoarea și *funcțiunile* proprii. Caracterul specific al reflectării și informării-cunoaștere este dat de modul *activ, complex* și *conștient* al realizării lor. În și prin cunoaștere, omul nu operează o reflectare și informare pasivă și nici activ instinctivă, ci una activ conștientă și activ constructivă. Omul creează cunoașterea și reflectă prin această creație. Unele din notele pînă aici subliniate se rezumă și reexprimă în afirmația că fenomenul cunoașterii este reflectare în și prin idei, că informația-cunoaștere se fixează în și prin sistemul abstracțiilor. A descrie și explica cunoașterea înseamnă, în ultimă analiză, a descrie și explica conținutul, originea și valoarea ideilor, locul și rolul lor în contextul raporturilor dintre lume și om.

Oricît de relative, rezumative și aproximative sînt definițiile și caracterizările formulate mai sus se poate afirma că accepțiunea de esență a conceptului de cunoaștere trebuie să se miște în coordonatele considerării cunoașterii ca fiind un fenomen specific uman, un fenomen de relație, o relație de reflectare, o reflectare informație, o informație care apare ca producție de idei. O asemenea circumscriere ni se pare destul de largă ca să putem cuprinde în sfera cunoașterii toate modurile manifestărilor ei efective (cunoaștere comună și sistematică, empirică și teoretică; științifică, filozofică, artistică etc.) și destul de îngustă ca să putem delimita fenomenul cunoașterii de alte procese ale lumii reale, să putem separa și lega cunoașterea de alte forme ale activității umane, mai ales de forma activității practice sau praxiologice și de aceea apreciativă, valorizatoare sau axiologică.

Notele definitorii ale fenomenului cunoașterii se manifestă specific atît în funcție de genul sau tipul mișcării cognitive cît și de momentele social-istorice ale realizării ei. În cazul *cunoașterii comune,* spre pildă, producerea de idei se face doar sub presiunea și în limitele practicii umane de fiecare zi, doar ca generalizare a experienței cotidiene. Această producere nu este încă explicit conturată, nu are încă obiective proprii, nu se diferențiază ca diviziune a activităților sociale. „Instrumentele" realizării ei sînt doar cele „native". Spontană și impură, cunoașterea comună se caracterizează printr-un grad înalt de intuitivitate, prin lipsă de rigurozitate în elaborarea abstracțiilor, prin neangajarea reflexivității critice, printr-un interes scăzut față de căile testării adevărului. Atunci cînd față de o asemenea testare se manifestă vreun interes el nu trece dincolo de cerințele observației nemijlocite. În cîmpul produselor cunoașterii comune esențialul se amestecă cu neesențialul, obiectivul cu subiectivul și nu în ultimul rînd explicația cu pseudoexplicația. Datele de ordin informațional ale acestor produse se fixează și se poartă de regulă în și prin constructe ale unui limbaj obișnuit. Spre deosebire de cunoașterea științifică, cea comună nu este deloc specializată metodologic; observația spontană rămîne de departe calea de predilecție a manifestărilor ei.

Cunoașterea științifică, de la începuturile ei, se instiutie ca un *demers cognitiv explicit,* ca o activitate în care atingerea unor obiective de ordinul cunoașterii se conturează foarte precis. Producerea de idei, de abstracții, de cunoștiințe nu mai apare aici ca un produs mai mult sau mai puțin secundar, ca un derivat al altor genuri de activitate umană; aici omul se afirmă nu numai și nu în primul rînd ca un creator „de cetăți", ca să ne exprimăm metaforic, ci, de data aceasta ne-

Scanned with OKEN Scanner

metaforic, *ca un creator de idei, de sisteme, de adevăruri.* Pentru cazul cunoașterii științifice producerea de informație specifică apare ca fiind rațiunea acesteia de a fi.

În continuarea și suplimentarea acestei particularități globale, cunoașterea științifică se mai caracterizează printr-un înalt grad de raționalitate. Structurile și operațiunile logice ale realizării ei nu numai că le depășesc pe cele ale „simțului comun" dar se și afirmă mai clar, mai detașat, mai eliberate de nuanțe psihologice personale. Produsele ei vizează realități mai „adînci", mai „ascunse", vizează ordinea cauzală și legică din lumea supusă investigării. Pentru atingerea cognitivă a unor atari realități „instrumentele" naturale nu mai sînt suficiente, ele se suplimentează cu o întreagă tehnică de observație și experiment. Mai ales astăzi, subiectul cunoscător nu mai poate fi conceput fără o bogată și complicată tehnică de cunoaștere. La aceasta se adaugă de regulă „aparatele" demonstrației logice și/sau matematice.

Limbajul angajat în realizarea și vehicularea produselor cunoașterii științifice este unul specializat și diferențiat; funcționarea lui se instituie numai cu condiția însușirii explicite a denotațiilor și conotațiilor lui. Valoarea conținuturilor cognitive pe care limbajul specializat al științei sau științelor le poartă, le comunică, „le socializează", este supusă expres și mereu unor exigențe de verificare sau testare. Reflexia critică însoțește cîmpul cunoașterii prin știință în toate dimensiunile lui.

Raporturile dintre cunoașterea comună și cea științifică au devenit o temă de analiză și discuție epistemologică mai ales sub influența lui G. Bachelard. În numele caracterizării „spiritului științific", acesta se ocupă pe larg și de spiritul ne- sau preștiințific, de cel care poate produce doar „opinii", doar „cunoștințe uzuale". În raport cu posibilitățile acestuia, spiritul științific se instituie ca o „mutație bruscă", ca o „contrazicere" a unui trecut. În procesul acestei contraziceri, spiritul științific se manifestă ca un spirit lucid, critic, elastic, ca unul care mereu pune probleme, care le poate detalia și soluționa argumentativ[39].

Axele de fond ale raporturilor dintre științific și comun sînt, în optica lui G. Bachelard, de ordinul opozițiilor, de tipul unei profunde „rupturi epistemologice". Dacă demersurile cunoașterii științifice se prezintă ca permanente depășiri de „obstacole epistemologice", atunci primul pas al acestor demersuri este cel al „năruirii" produselor spiritului comun, al depășirii obstacolului sau obstacolelor acestuia. „Între cunoașterea comună și cunoașterea științifică — scrie neoraționalistul francez — ruptura ni se pare atît de netă, încît aceste două tipuri de cunoaștere n-ar trebui să aibă aceeași filozofie"[40].

Din optica aceleiași orientări epistemologice — neoraționalismul —, F. Gonseth consideră raporturile în cauză într-o manieră mai nuanțată. Fără a neglija granițele sau distanțele Gonseth recunoaște atent și legăturile și trecerile reciproce; spiritul științific nu numai „contrazice" sau „distruge" bunul simț, dar îl și continuă, îl și ridică pe alte trepte de manifestare. Produsele cunoașterii științifice, prin traiectele unor conexiuni inverse, pot influența, pot modifica cuantumul, profilul și valoarea unor date ale cunoașterii comune. Rezumînd și parcă

---

[39] Vezi, Georges Pascal, *Les grands textes de la philosophie,* Bordas, Paris, 1968, p.p. 285—286.

[40] După, V. Tonoiu, *Cunoașterea comună și cunoașterea științifică,* în: Vol., *Determinism și cunoaștere,* Editura politică, București, 1967, p. 240.

subscriind la maniera gonsethiană de a discuta raporturile în cauză V. Tonoiu scrie: „La orice nivel de cunoaștere ne-am plasa, cunoașterea comună, cu ideile și reprezentările sale, cu raționamentele înscrise în practicile limbajului natural, constituie nu numai un obstacol epistemologic (...), dar și un factor mereu activ, pus în valoare, utilizat chiar în demersurile complexe prin care se instituie o cunoaștere superioară. Viziunea lui Gonseth permite înțelegerea dialectică a angajării totale a omului în cunoaștere, o înțelegere dinamică asupra întregii cunoașteri de care omul este capabil"[41]. Față de tonul explicit și evident dialectic al poziției lui Gonseth nu se pot formula rezerve.

Notele cunoașterii științifice ar putea fi urmărite și din optica altor sisteme de referință decît sistemul raportării la cunoașterea comună. S-ar putea invoca, de pildă, raporturile acesteia cu conștiința filozofică, cu creația artistică, ba chiar cu speculația religioasă. S-ar putea invoca deasemenea raporturile cunoașterii în cauză cu produsele ei exterioare cele mai proprii — tehnică și tehnologii. Din aceste perspective, specificul cunoașterii prin știință și-ar etala alte caracteristici și alte virtuți. Ceea ce ar rămîne comun, ceea ce ar apare cu pregnanță indiferent de unghiul analizei epistemologice, este faptul că producerea de știință reprezintă cazul sau tipul sui generis al activității de cunoaștere, că în produsele ei funcțiunile cognitive ale conștiinței umane se afirmă cel mai pregnant și cel mai eficient în plan socio-uman.

Valabilitatea unei asemenea aprecieri ar putea fi urmărită cu ușurință pe toată diacronia cunoașterii științifice, pe toate liniile de forță ale afirmării ei contemporane. Știința zilelor noastre — produsul direct și specific al acestui gen de cunoaștere — nu numai că duce mai departe progresul secolelor și deceniilor anterioare, dar marchează în acest progres o veritabilă revoluție. Performanțele ei de azi — să ne gîndim doar la cucerirea atomului, lansarea în cosmos, descifrarea codului genetic, realizările ciberneticii ș.a., îndreptățesc plenar elaborarea și utilizarea conceptului de revoluție științifică — tehnică contemporană.

Obiectul și subiectul cunoașterii. În oricare din tipurile și etapele diacroniei lui, procesul cunoașterii se prezintă ca avînd o structură foarte complexă. În cadrul acesteia, la o analiză globală și generală, putem deosebi două entități structurale fundamentale: *obiectul cunoașterii* și *subiectul cunoscător*. Detașînd prin abstracție acești doi poli, presupunem ca de la sine înțeleasă complexitatea structurală a fiecăruia. Păstrăm doar ideea că orice cunoaștere este relație între *un ceva* care se cunoaște și *un cineva* care operează cunoașterea. Cu acest mod de a descrie macrostructura procesului cognitiv sînt de acord toți cei care au abordat probleme ale teoriei despre cunoaștere. Deosebirile dintre autori și curente de gîndire apar însă de îndată ce se trece la determinarea mai în detaliu a ceea ce sînt obiectul și subiectul cunoașterii, a naturii și structurii lor[42].

De pe poziții idealist obiective, de pildă, Platon considera că obiectul de ultimă instanță al cunoașterii îl constituie lumea ideilor, sfera „arhetipurilor". Menirea eforturilor cognitive rezidă în sesizarea prin „anamneză" (reamintire) a eternității, frumuseții și perfecțiunii acestei lumi.

---

[41] *Op. cit.*, p. 252.

[42] Vezi, de pildă, P. V. Kopnin, *Bazele logice ale științei*, Editura politică, București, 1972, Cap. 1, § 2.

Scanned with OKEN Scanner

Unii din filozofii gîndirii medievale (Sf. Augustin, Thomas de Aquino ş.a.) au afirmat că obiectul de cunoscut este Dumnezeu; natura, prezenţa şi artibutele lui. Căile acestei cunoaşteri sînt după unii revelaţia, după alţii sentimentul iubirii, credinţa sau chiar raţiunea. Un asemenea punct de vedere se mai cultivă şi astăzi. Neotomistul J. Maritain, de pildă, în pline decenii ale secolului al XX-lea, nu numai că exaltă existenţa „fiinţei" şi a „posedării" ei prin cunoaştere dar conduce această exaltare pînă la a afirma: „Un biet ţăran care crede că Dumnezeu a făcut cerul şi pămîntul, care crede în sfintele taine ale altarului, ştie mai mult despre adevăr, despre fiinţă şi despre substanţă decît Dl. Bergson"[43]. În acelaşi sens, spiritualistul L. Lavelle consideră că, în raport cu noi, Dumnezeu este şi rămîne valoarea supremă, că el este „obiectul căutării şi iubirii noastre"[44].

În filozofia hegeliană, cunoaşterea apare ca avînd drept obiect ideea absolută, metamorfozele autodevenirii ei dialectice. Cunoaşterea prin subiectul om are drept ţintă finală conştientizarea faptului că lumea, prin natura, şi temeiul ei, este spirit. Demersul atingerii acestei performanţe este cel al cunoaşterii filozofice iar momentul ei de vîrf este cel oferit de sistemul filozofic hegelian. Aici, ideea absolută se întîlneşte cu sine, se cunoaşte complet şi se proclamă ca entitate existenţială primordială şi fundamentală. Cunoaşterea naturii şi a zonelor culturii nu reprezintă decît trepte ale apropierii de sinteza cognitivă supremă, sinteză în care ideea absolută îşi desăvîrşeşte autodevenirea, îşi găseşte subiectul cunoscător real iar acesta îşi însuşeşte în mod absolut obiectul spre care tinde.

În categoria modurilor de a discuta în manieră nesubiectivistă problema acelui „ce" sau „ceva" cu care conştiinţa cunoscătoare se confruntă, o poziţie originală întîlnim în opera gnoseologică a lui L. Blaga, în lucrările care alcătuiesc *Trilogia cunoaşterii*. Potrivit poziţiei filozofului român, lumea exterioară ni se pune sau ni se prezintă ca obiect al cunoaşterii în virtutea „misterului" sau „misterelor" pe care le conţine. Acestea învăluie existenţa noastră şi constituie atît un stimul cît şi o frînă a realizării cunoaşterii. Natura „misterelor" nu este însă univoc considerată; acestea pot fi, afirmă Blaga, şi de ordinul naturalului dar şi al divinului şi demonului. Oricum, în faţa lor, cunoaşterea poate opera trei genuri de demersuri: de „diminuare", „permanentizare", şi „repotenţare".

Obiectul cunoaşterii este altfel conceput de pe poziţiile gnoseologiilor esenţialmente *subiectiviste*. Potrivit acestora, cunoaşterea apare ca fiind înscrisă în orizonturile subiectivităţii umane nu numai prin mijloacele esenţiale ale realizării ei, ci şi prin însuşi obiectul ei. Potrivit acestora, conştiinţa cunoscătoare nu se confruntă cu vreun gen de realităţi propriu-zis obiective, cu vreun gen de conţinuturi exterioare cîmpurilor ei psihologice, logice şi/sau lingvistice, se confruntă doar cu conţinuturi pe care ea însăşi le deţine sau şi le pune ca obiect al investigării. Această poziţie sau teză de principiu este afirmată în moduri foarte diferite. Începuturile cultivării ei le găsim în opera lui Berkeley, Fichte, Hume şi, de pe alte premise ontologice, în aceea a lui Kant.

---

[43] Vezi, D. D. Roşca, *Studii şi eseuri filozofice*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 82.

[44] L. Lavelle, *Traité de valeur*, Vol. I, Paris, P.U.F., 1955, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

Din momentele istorico-filozofice invocate mai sus am putea reține, drept ilustrare, un text foarte sugestiv din opera lui Fichte: „În ceea ce noi numim cunoaștere sau contemplare a lucrurilor întotdeauna ne recunoaștem și ne contemplăm pe noi înșine... în toată conștiința noastră nu avem în definitiv de-a face decît cu noi înșine și cu propriile noastre determinări“[45].

Punctul de vedere afirmat de Fichte nu se schimbă în mod esențial nici în literatura de orientare empiriocritică. În opinia autorilor acesteia, lucrurile sînt, prin însăși statutul lor ontic sau ontologic, doar „complexe de senzații“ (Mach) sau „grupări de percepții“ (Pearson). În acest caz, în procesul raportării cognitive la „lucruri“, subiectul cunoscător se raportează la conținuturi de ordinul propriilor sale produse, la realități de genul experienței sale subiective.

În gîndirea filozofică a secolului nostru, opțiunea empirist-subiectivistă cu privire la obiectul cunoașterii este continuată în unele variante ale gnoseologiei neopozitiviste. Spre ilustrare am putea aduce în discuție așa numita teorie a „datului senzorial“ (A. J. Ayer, N. N. Price ș.a.). Teza de bază a acestei teorii este că noi ne percepem de fapt doar propriile percepții. Chiar dacă în sens obișnuit, în contexte ale vieții cotidiene, admitem să percepem „o țigară“, „un condei“, în sens filozofic — afirmă Ayer — trebuie să evităm această poziție și să considerăm că „ceea ce noi percepem direct este întotdeauna un obiect diferit de acestea (de țigară, de condei n.n.), un obiect pe care astăzi îl numim dat sensibil (Sense — datum)“[46]. Datele sensibile reprezintă nu numai fundamentul cunoașterii, reazemul ei ferm, mai ales al celei empirice sau factuale, dar și obiectul de ultimă instanță cu care un demers cognitiv poate avea de a face.

Dacă adepții teoriei datului senzorial închid obiectul cunoașterii într-o „carcasă“ psihică, în alte variante neopozitiviste această „carcasă“ devine de ordin logic și/sau lingvistic, de ordinul enunțurilor „de bază“ „atomare“, „protocolare“ etc. În conturarea și cultivarea unui asemenea tip de „carcasă“ și de „lume“ a confruntării cognitive, de o largă influență și circulație s-au bucurat două din tezele lui Wittgenstein: „Faptele în spațiul logic sînt lumea“[47] și „Granițele limbii mele înseamnă granițele lumii mele“[48]. Continuînd tradiții ale gnoseologiei subiectiviste, aceste teze conțin în ele poziția negării unui obiect al cunoașterii care să fiinteze prin sine, care să fie exterior structurilor și operațiunilor producerii de cunoaștere.

În opoziție cu variantele definirii și caracterizării idealiste a obiectului cunoașterii s-au conturat istoric pozițiile gnoseologiei materialiste. Potrivit acestora, obiectul de fapt și de fond al demersurilor cunoașterii îl reprezintă „locuitorii“ realității obiective, obiectele și procesele acesteia, obiecte și procese care, în esențialitatea și fenomenalitatea lor, sînt materie în mișcare, manifestări concrete ale unității acestora.

De pe poziții materialiste s-a considerat uneori că obiectul și obiectivul principal al cunoașterii l-ar constitui faptul obiectiv al cauzalității; a cunoaște înseamnă a cunoaște prin cauze. Unul din cei care

---

[45] J. G. Fichte, *La destination de l'homme*, Paris, Aubier, 1942, pp. 129—130.
[46] Vezi, J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Librairie Armand Colin, Paris, 1971, p. 28.
[47] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1. 13.
[48] *Ibidem*, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

au cultivat această idee pare a fi fost Democrit. Despre el se scrie c-ar fi afirmat: „Prefer să cunosc o singură cauză a lucrurilor decît să dețin tronul Persiei".

Mai tîrziu, prin Copernic, Bacon, Newton ș.a., lumea începe să fie concepută ca fiind supusă legilor; cunoașterea autentică devine treptat o cunoaștere prin legi. Orientată spre cauze și legi, multă vreme s-a considerat că procesul cunoașterii este prin excelență orientat spre descifrarea „măreței cărți a naturii" (Bacon). Cu timpul însă obiectivele analizelor și sintezelor cognitive se îndreaptă și spre domeniile socio-umanului. Marxismul va pune în lumină că procesul cunoașterii prin cauze și legi poate viza, cu particularități bineînțeles, și sfera vieții sociale.

Negînd dialectic modurile anterioare de concepere filozofică a obiectului cunoscut sau de cunoscut, gnoseologia marxistă elaborează un punct de vedere cuprinzător, unul în care optica materialistă se împletește armonios cu nuanțarea dialectică. În teoria materialist-dialectică a cunoașterii se consideră sintetic că obiect al cunoașterii este existența în toate genurile și speciile manifestărilor sale, *existența* în toate *zonele, conținuturile, nivelele și momentele* autodevenirii ei.

A cuprinde în sfera obiectului cunoașterii toate *zonele* sau domeniile realului înseamnă a supune investigărilor cognitive nu numai „cartea naturii", ci și aceea a universului socio-uman. Numai unitatea dialectică a sistemelor naturii, societății și gîndirii epuizează în perspectivă marxistă sfera a ceea ce este obiect al cunoașterii.

În analiza și sinteza cognitivă a tuturor tipurilor de sisteme urmează să luăm în considerare *conținuturile* lor substanțialo-energetice. Pentru sistemele biotice, pentru om și colectivități umane, analizele teoretice trebuie să pună în lumină și aspectele sau componentele lor informaționaliste. Fără vizarea acestora rămînem departe de înțelegerea atît a organizării cît și a funcționării viului, umanului și socialului.

În oricare din ființările ei concrete, existența prezintă două *nivele* structurale fundamentale: nivelul particularului, întîmplătorului, fenomenalului și cel al generalului, necesarului și esențialului. A cunoaște înseamnă a ne raporta prin excelență la acest al doilea plan. „Orice știință — scrie Marx — ar fi de prisos dacă forma de manifestare și esența lucrurilor ar coincide nemijlocit"[49]. Dar accesul la esențe nu se poate realiza decît prin descrierea, catalogarea, protocolarea planului fenomenal. În acest caz, obiect al cunoașterii nu este numai esența sau esențele, ci și fenomenul, unitatea dialectică a nivelelor în discuție.

Intreaga lume reală este sau devine obiect pentru cunoaștere și din punctul de vedere al tuturor *momentelor* sau *fazelor* autodevenirii sale. Orice sistem existențial concret este supus devenirii; el există mai întîi ca posibilitate și abia cu concursul unor condiții și cauze devine realitate. Orice concret are un început, o creștere sau evoluție și o dispariție. Momentele devenirii unui sistem nu pot fi ignorate atunci cînd îl supunem unor acte de ordinul cunoașterii. În ultima vreme a crescut mult interesul pentru analiza cognitivă a posibilităților și perspectivelor devenirii lucrurilor în general, al devenirii socio-umane în special. Din această creștere s-a și născut în ultima vreme știința viitorului sau viitorologia.

Din acest mod de a defini și caracteriza succint obiectul cunoașterii rezultă că între conceptele de „obiect" în sens gnoseologic și în sens

[49] K. Marx, *Capitalul*, Vol. III, Editura politică, București, 1955, p. 770.

Scanned with OKEN Scanner

ontologic există o strînsă unitate; fără a se identifica cu obiectul real, cu concretitudinea lui, obiectul cunoașterii nu poate fi nici rupt de acesta. E adevărat, un anume obiect sau proces ontic devine obiect cunoscut sau de cunoscut numai cu condiția intrării lui sub obiectivele însușirii sau exploatării lui cognitive. Aceasta însă nu înseamnă că în procesul cunoașterii se creează un alt obiect, unul distinct de obiectul real. Orice ignorare a acestor raporturi de unitate în diversitate poate duce la poziții care alterează înțelegerea naturii și sensurilor relației de cunoaștere. Din acest punct de vedere devin discutabile sublinierile pe care le face L. Altusser pe această temă. Criticînd pe bună dreptate concepe-rea empirist-materialistă a obiectului cunoașterii, acesta scrie: „Lucrînd asupra «obiectului» său, cunoașterea nu lucrează asupra obiectului *real*, ci asupra propriei sale materii prime, care constituie, în sensul riguros al termenului, «obiectul» său (al cunoașterii), distinct, începînd chiar cu formele cele mai rudimentare ale cunoașterii, de *obiectul real*... această materie primă este întotdeauna deja o *materie primă,* în sensul precis pe care i-l dă Marx în «Capitalul», adică o materie deja elaborată, transformată tocmai prin impunerea structurii complexe (sensibil-tehnic--ideologic) care o constituie ca *obiect al cunoașterii,* chiar al cunoașterii fruste, ca obiect pe care îl va transforma, căruia în cursul procesului ei de dezvoltare îi va modifica *formele,* pentru a produce cunoștințe mereu *transformate,* care nu vor înceta însă niciodată să se bazeze pe obiectul său, în sens de *obiect al cunoașterii*“[50].

În lumina unor asemenea sublinieri, obiectul cunoașterii nu se mai constituie din obiectul real, din încorporarea lui în sincronia și diacronia unui proces cognitiv, ci din ceea ce acest proces își instituie ca obiect al său; obiectul real și cel al cunoașterii rămîn mereu și în principiu complet separate. În acest caz, alunecările spre poziții epistemologice subiectiviste nu mai pot fi evitate. Pentru a ocoli totuși asemenea alunecări, pentru a rămîne fideli ideii de unitate în diversitate, e bine să subliniem că prima „materie primă“ a cunoașterii ne-o asigurăm din cîmpurile obiectelor și proceselor „reale“, că menirea de fapt a producției de idei este aceea de a descrie și explica structurile și funcțiunile, condițiile, cauzele și legile ce sînt proprii „obiectelor“ ontice.

Cît privește teoria filozofică a celui de al doilea pol al actului cognitiv, adică *subiectul cunoscător,* pozițiile sînt relativ mai unitare. Este aproape unanim acceptată ideea că subiectul cunoașterii este *omul,* că numai el deține structurile și funcțiunile necesare producerii de idei. Chiar atunci cînd s-a invocat un super agent al cunoașterii, cînd omul a fost privit ca instrument cognitiv manipulat de un supra-subiect gnoseologic (Dumnezeu, idee absolută, etc.) s-a recunoscut explicit că omul este singura ființă naturală (din cîte știm pînă acum că există în univers) capabilă de acte de genul celor denumite cunoaștere.

Această determinare este însă prea vagă, prea generală. Nu depășim cu mult această generalitate nici dacă afirmăm că omul e subiect al cunoașterii în funcție de calitatea lui de posesor al unei subiectivități conștiente. Prin aceasta subliniem doar că procesul cunoașterii este un proces conștient, că de fapt și în fond cunoașterea este una din funcțiunile fundamentale ale conștiinței. În calitatea lui de ființă conștientă, omul este însă nu numai subiect al cunoașterii (gnoseologic), ci și *su-*

[50] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

biect al practicii (praxiologic) și *subiect al valorii* (axiologic). În acest caz demersurile determinării teoretice a subiectului cunoscător trebuie duse mai departe, trebuie conduse pe căile indicării mai precise a acelor note ale omului în virtutea cărora poate produce cunoaștere. În acest sens, nota sau dimensiunea care trebuie înainte de toate invocată este aceea a *raționalității,* a sistemului de structuri și operațiuni care-i permit omului să prelucreze informație în manieră logico-rațională. Structurile și operațiunile de ordin logic sînt principalele „laboratoare" ale producției de idei. Prezența lor îi conferă omului, propriu-zis vorbind, statutul de subiect sau agent „epistemic" (J. Piaget).

Activitatea gîndirii nu este și nu poate fi considerată în sine, în izolare de alte facultăți ale omului. Această activitate este esențial condiționată de structurile și funcțiunile *memoriei.* E vorba de memoria specific umană, memorie interioară, subiectivă, dinamică. În memorie se stochează informația pe care gîndirea, prin operațiile și structurile ei logice, o supune prelucrării. În ea se fixează apoi și rezultatele acestor prelucrări.

Operațiunile cognitive invocate mai sus le presupun pe cele ale *perceptibilității.* Menirea acestora este de a genera informația primară, informația care asigură raporturile cognitive nemijlocite cu însușirile obiectelor de cunoscut.

În manifestarea acestor condiții-rațiune, memorie, percepție — intervin de regulă și elementele limbii. Structurile și funcțiunile acesteia nu sînt numai elemente ale comunicării produselor cunoașterii, chiar dacă aceasta este funcțiunea ei principală, ci și instrument al elaborării, al producerii lor.

Facultățile de cunoaștere cu care omul s-a înzestrat în procesul formării lui ca ființă socială, prin forța lucrurilor, au anumite limite. Sînt limitate capacitățile noastre de investigare senzorială, de memorare a datelor și chiar de prelucrare a lor în și prin instanțele logicului. Aceste facultăți însă, privite în contextul de ansamblu al notelor ființei umane, apar ca nelimitate, ca supuse unor procese de permanentă depășire. Prin *inventivitate tehnică,* omul și-a suplimentat sistemul structurilor prin care produce cunoaștere; și-a lărgit și adîncit orizonturile și performanțele perceptibilității (microscoape, telescoape, aparate de măsură etc.) capacitățile de memorare (cărți, biblioteci, instalații tehnice de stocare etc.) și chiar de prelucrare și utilizare a informației cognitive (calculatoare și roboți).

Tehnica angajată de om în realizarea cunoașterii nu este menită să-l substituie, ci doar să-l ajute; în oricare din performanțele ei, această tehnică rămîne un element auxiliar. Utilizarea acestei tehnici reprezintă o condiție fără de care nu poate fi concepută cunoașterea contemporană, nu poate fi încheiată caracterizarea omului ca subiect gnoseologic.

Fără a-l diseca pe om, fără a pierde din vedere unitatea lui ca ființă bio-psiho-socială, ca subiect al acțiunii, adevărului și valorii, atunci cînd vrem să-l caracterizăm ca agent al cunoașterii urmează să vizăm complex și nuanțat acele facultăți care sînt prin excelență angajate în apropierea cognitivă a realității, în asigurarea relației propriu-zise de cunoaștere. Urmează să înțelegem că subiectul epistemologic este un agent activ, constructiv, că el nu receptează pur și simplu influențele acțiunilor exterioare, ci intervine activ în procesul cunoașterii, își *creează*

Scanned with OKEN Scanner

propriu-zis ideile și teoriile prin care-și descrie, explică și prevede mișcările lumii reale. Atitudinile creatoare ale subiectului gnoseologic nu anulează caracterul esențialmente reflectoriu al cunoașterii, al produselor ei. În și prin cunoaștere, omul reflectă creînd și creează reflectînd.

Structurile și operațiunile care fac din om agent al cunoașterii nu sînt date, nu au o instituire absolut apriorică, ci una preponderent aposteriorică, una *social-istorică*. Numai cu concursul factorilor social-istorici ai antropogenezei, structurile și operațiunile preumane (esențialmente instinctive) de însușire informațională a mediului devin structuri și operațiuni ale însușirii lui informațional-cognitive. Mai mult, numai cu concursul educațional al unui mediu social, premisele perceptibilității, memoriei, limbii, gîndirii etc., fixate în codul genetic specific uman, devin „instrumente" ale elaborării de cunoștințe despre realitate. Dar, caracterul social al subiectului gnoseologic este de regulă considerat numai din optica acestei duble diacronii (a speciei sau filogeniei și a individului sau ontogeniei), ci și din aceea a sincroniei sociale, a spațiului social în care un act de cunoaștere se realizează. Ca subiect „epistemic", omul nu apare și nu se manifestă ca ins izolat, ca individ robinsonian, ci ca persoană concretă cuprinsă în anumite structuri ale vieții sociale, angajată în interiorul acestora, determinată de ele. Macro și microcomunitățile vieții sociale, de la cele mai largi (omenire, popoare, națiuni, clase etc.) pînă la cele mai restrînse (comunități științifice, colective de cercetare etc.) își pun pecetea pe calitatea omului de a fi subiect cunoscător.

Aceste condiționări sociale nu conduc însă la instituirea unor „creiere colective", unor „conștiințe supraindividuale" care ar putea prelua ele procesele punerii de probleme și formulării de soluții cognitive. Conceptul de „subiect epistemic colectiv" — din ce în ce mai des întîlnit în literatură — ar putea fi mînuit fără suprasolicitări, fără trimiterea la periferie a aporturilor în cunoaștere pe care le au indivizii concreți, posesorii creierelor naturale, fără de care nici o cunoaștere n-a fost și nu este posibilă.

Punînd în discuție problemele definirii și caracterizării rolului „subiect cunoscător" am afirmat că pozițiile teoretice sînt doar „relativ" mai unitare. Afirmînd această rezervă am avut în vedere mai ales formularea și argumentarea tezei: cunoaștere fără subiect cunoscător. Autorul acestei teze este epistemologul englez K. Popper. În promovarea unei asemenea teze, se pornește de la compartimentarea lumii în trei domenii mari: 1) lumea obiectelor fizice; 2) lumea stărilor mentale sau de conștiință; 3) lumea conținuturilor obiective de gîndire. „Locuitorii" lumii a treia ar fi — consideră Popper — sistemele teoretice, problemele, argumentele critice, conținutul revistelor, cărților, bibliotecilor etc. Pentru a justifica autonomia acestei lumi și apariția în interiorul ei a unei mișcări de cunoaștere care n-ar mai angaja structuri subiective, Popper concepe două experimente ideale. În primul, sîntem invitați să presupunem că toate elementele civilizației contemporane (unelte, mașini etc.) ar fi distruse. Această distrugere ar fi însoțită și de ștergerea întregii informații cognitive din memoriile individuale. Ar supraviețui însă cărțile, bibliotecile și capacitatea noastră de a citi. Cu condiția acestor conservări, afirmă Popper, cursul civilizației noastre, „... după multă suferință ..., ar putea porni din nou". În al doilea experiment se presupune și distrugerea cărților, bibliotecilor, problemelor și gîndurilor obi-

Scanned with OKEN Scanner

ective. Ar rămîne și acum omul și capacitatea lui de a citi. Această capacitate, afirmă Popper, devine „inutilă" și o „re-emergență a civilizației noastre n-ar fi posibilă pentru multe milenii"[51].

Din premisele formulate în cele două experimente, concluziile formulate de Popper devin puțin convingătoare. Experimentele în cauză servesc doar parțial tezele pentru care au fost imaginate: autonomia lumii a treia și „relevanța" ei epistemologică mai mare comparativ cu lumea a doua. Pentru a sublinia, în opoziție cu opinia lui Popper, că datele despre subiect, despre locuitorii „lumii a doua" au o deosebită relevanță epistemologică să reținem că în ambele experimente a rămas „capacitatea de a citi", au rămas cu alte cuvinte subiecții cunoscători. În numele aceleiași intenții, fără a intra în alte elemente ale argumentării să recurgem la un alt experiment. Să presupunem că dispare „capacitatea de a citi" și gîndi, dispare omul, că rămîn în schimb mașinile, bibliotecile, rămîne toată cultura științifică obiectivată în cărți și în tehnică. În acest caz care ar putea fi soarta civilizației? Care ar fi perspectivele procesului de cunoaștere? Pînă la o eventuală reapariție a omului, toate cele rămase în cazul că nu s-ar deteriora, rămîn o lume moartă, o lume în care nici o mișcare de cunoaștere nu se poate afirma, nici o problemă științifică nu se poate pune, nici o soluție nu se poate formula. Atunci cum și de ce „epistemologia tradițională, concentrată asupra lumii a doua sau asupra cunoașterii în sens subiectiv, este nerelevantă pentru studiul cunoașterii științifice"[52]. Cum și de ce lumea a treia ar putea deveni mai „relevantă pentru epistemologie"[53]. În opoziție cu teza sau tezele lui Popper în acord cu o întreagă moștenire epistemologică putem afirma că numai omul cu mintea lui iscoditoare, este și rămîne ființa generatoare de cunoaștere, mișcării de idei, agentul însușirii cognitive a realității, chiar dacă această însușire se face în modalități ale științei. Lumea a doua a fost și rămîne extrem de relevantă din punct de vedere epistemologic.

Dacă formulăm asemenea critici la adresa tezei „cunoaștere fără subiect cunoscător", teză izvorîtă dintr-un anumit mod de a considera statutul ontic al „lumii a treia", nu vrem să anulăm caracterul legitim al unora din problemele pe care această lume, ca lume a cunoașterii obiectivate, le ridică în fața teoreticianului cunoașterii. Ne gîndim, de pildă, la necesitatea de a recunoaște existența „lumii a treia", de a afirma independența ei relativă, de a considera cît mai atent acțiunile ei inverse asupra „lumii stărilor de conștiință", modurile ei de a condiționa progresul de ansamblu al cunoașterii. În discuțiile despre subiectul cunoașterii, teza lui Popper trebuie valorificată critic.

5. Practică și cunoaștere

Specificul relației de cunoaștere, valoarea și destinația produselor ei, diacronia lor istorică nu pot fi înțelese în afara considerării raporturilor cu practica, așa cum, nici rolul și performanțele practicii umane nu

---

[51] K. Popper, *Epistemologie fără subiect cunoscător*, în: Vol., *Epistemologie, orientări contemporane*.

[52] *Op. cit.*, p. 75.

[53] *Op. cit.*, p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

pot fi explicate fără apelul la fenomenul cunoașterii. Punerea în lumină a unității dialectice dintre practică și cunoaștere reprezintă — așa cum am mai afirmat — una din notele distinctive ale gnoseologiei marxiste, un element major al revoluției operate de marxism în filozofie. Valențele teoretice ale acestei note a și permis filozofiei marxiste să învingă inconsistențele gnoseologiilor idealiste și să depășească limitele teoriei materialiste premarxiste despre cunoaștere. Atunci cînd din perspectivă materialist-dialectică se judecă raporturile dintre practică și cunoaștere se pornește de la afirmarea caracterului primordial și fundamental al practicii în raport cu toate celelalte dimensiuni ale fenomentului uman, inclusiv dimensiunea cunoașterii. Se insistă asupra faptului că în și prin practică, omul operează o însușire efectivă a obiectelor și proceselor lumii reale, o adaptare a acestora la scara nevoilor și scopurilor complexe ale omului și oamenilor.

În definirea și caracterizarea practicii, unii autori consideră că în sfera și conținutul acesteia ar intra „toate formele activității de care e capabilă specia umană, orice activitate istorică și socială a omului"[54]. Un asemenea punct de vedere se sugerează și se cultivă și prin conceptul de „practică teoretică" atît de prezent în opera lui L. Althusser.

În lărgirea conceptului de practică, în denotarea prin el a tuturor genurilor de activitate umană se încalcă granițele dintre „teoretic" și „practic", se ignoră faptul că sfera activităților omului este realmente dedublată într-o zonă a producției de idei și una a producției de lucruri. Cu toată unitatea lor, cu toată presupunerea reciprocă, aceste zone nu se identifică.

Dacă am încerca un enunț sintetic, enunț în care să denotăm conținutul specific al tuturor formelor de activitate practică, am putea recurge la următoarea aproximare: *practica este acel gen de activitate, în care, bazîndu-se pe cunoaștere, omul transformă mediul natural și social, și-l adaptează efectiv nevoilor și intereselor sale complexe*. În plus se poate afirma că practica este o activitate conștientă, că este orientată de scopuri și susținută subiectiv de procesele imaginației și voinței. „Ceea ce deosebește însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă — scrie Marx — este faptul că el construiește celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces există ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa"[55].

Complexul componentelor ideale pe care practica le presupune nu-i alterează specificul, n-o transformă în proces pur spiritual: oricîte elemente de ordin conștient ar angaja, ea rămîne activitate *materială*, activitate exterioară mentalului[56].

Cînd subliniem acest caracter luăm în considerare nu numai faptul că în cadrul practicii omul acționează asupra unei „materii prime" obiective (fenomen natural sau socio-uman), ci și faptul că în și prin modul

---

[54] G. Besse, *Pratique sociale et theorie*, Paris, Ed. sociales, 1963, p. 126.
[55] K. Marx, *Capitalul*, Vol. I, în: Marx-Engels, *Opere*, Vol. 23, Editura politică, București, 1966 p. 191.
[56] Vezi, Al. Valentin, *Practică și experiment*, în: Vol, *Teorie și experiment* Editura politică, București, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

și conținutul realizării ei, practica se prezintă ca fiind o conexiune substanțialo-energetică a subiectului om cu subiectul acțiunii sale. Din această perspectivă, practica se deosebește esențial de cunoaștere; aceasta din urmă este și rămîne, prin natura și valoarea ei, o conexiune esențialmente informațională.

Ca acțiune, ca manifestare a omului în planuri ale realității exterioare conștiinței, practica este activitate *transformatoare*. „Lumea — scrie V. I. Lenin — nu-l satisface pe om și el se hotărește s-o schimbe prin acțiunea lui"[57]. Omul își pune pecetea pe lumea în care trăiește (natură și societate), își etalează forțele constructive de noi realități, își realizează voința. În oricare din formele ei, practica est modificatoare de realitate; în această determinație și rezidă dealtfel deosebirea de esență dintre activitatea de cunoaștere și activitatea practică. În cadrul raportării cognitive la realitate, luată această raportare în sine, în natura și valoarea ei specifică, omul nu schimbă, nu transformă obiectul sau procesul cu care interacționează, ci doar îl reflectă, îl explorează informațional, îl traduce în „limbajul" structurilor și conținuturilor cunoașterii. Luată în sine cunoașterea nu produce decît idei, decît descrieri și explicații ale realității. Pe baza acestora, omul își elaborează scopuri, proiecte, predicții. Pentru a avea efectiv de a face cu anumite schimbări de realitate nu e suficient să le gîndim, să le proiectăm, trebuie să le realizăm, să le trecem prin focul demiurgic al practicii. Numai prin practică omul produce lucruri, procese, relații, produce bunurile materiale și culturale necesare modului său specific de a fi, de a trăi ca individ și de a supraviețui ca specific.

În efectuarea practicii, așa cum am mai afirmat, omul utilizează datele cunoașterii, dobîndește uneori chiar plusuri de cunoștințe. Aceasta însă nu înseamnă că destinația de ultimă instanță a practicii este de ordinul însușirii cognitive a realității. Menirea ei este de genul modificării de realitate, de genul luării în stăpînire a obiectelor și proceselor lumii reale. Ea este condiția de fond a libertății umane. Dacă vrem să descriem în termeni cibernetici aceste deosebiri am putea afirma că în și prin cunoaștere omul își asigură doar negentropia potențială necesară ființării lui, în timp ce, prin practică își creează negentropia eficientă. Prima formă a negentropiei ghidează acțiunea și îi permite omului s-o creeze pe a doua, să-și asigure pe această cale integritatea sa bio-psiho-socială.

Formele sociale fundamentale ale însușirii practice a realității sînt:

1. *Activitatea de producție,* crearea mijloacelor de producție și mînuirea lor în procesele făuririi bunurilor materiale și spirituale necesare omului. Cazurile derivate ale acestei forme fundamentale sînt cele legate de distribuirea bunurilor, de complexul manipulărilor practice necesare pînă la momentul consumării sau utilizării lor efective.

2. *Practica social-istorică,* activitatea de schimbare a structurilor vieții sociale, angajările acționale sau comportamentale în toate sferele socio-umanului (politic, moral, juridic etc.). În cadrul acestei forme fundamentale un loc deosebit revine practicii conducerii politice a societății.

---

[57] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* în: *Opere,* Vol. 29, Editura politică, București, 1966, p. 195.

Scanned with OKEN Scanner

3. *Experimentul științific,* modificarea unor fragmente ale realității naturale sau sociale cu destinația unei mai bune cunoașteri a acestora.

4. *Modelarea obiectuală,* crearea și utilizarea unor modele cu menirea de a mări performanțele noastre de cunoaștere sau de stăpînire efectivă a unor procese.

În și prin toate modurile ei sociale de a fi, practica are multiple valențe și implicații de ordin gnoseologic. Din contextul acestora reținem mai întîi că practica este *izvorul principal* al formelor cunoașterii, sursa de ultimă instanță a constituirii structurilor și operațiunilor (psihologice, logice, lingvistice, tehnice) prin care cunoașterea se realizează. Atunci cînd marxismul a arătat că munca este principalul factor al autoformării omului, al ridicării lui din animalitate, a indicat totodată și faptul că în muncă, în activitatea de efectivă transformare a realității, trebuie să căutăm originea formelor cunoașterii. Acest gînd a fost limpede afirmat de Lenin atunci cînd, continuînd poziții ale lui Marx și Engels, a scris: „Activitatea practică a omului a trebuit să pună de miliarde de ori conștiința umană în situația de a repeta diferite figuri logice pentru ca ele să *poată* căpăta semnificația unor axiome“[58].

Relațiile de ordin practic sînt bază a cunoașterii nu numai în fazele istoric inițiale ale acesteia, ci și în toate etapele dezvoltării ei. Practica este principala *bază* și *forță motrică* exterioară a cunoașterii. Adevărul acestei afirmații poate fi cu ușurință urmărit în întreaga istorie a științei și tehnicii, a raporturilor dintre ele. Geometria s-a născut ca răspuns teoretic la nevoile practice ale măsurării terenurilor și proiectării construcțiilor. Mecanica, fizica, chimia s-au dezvoltat în epoca modernă sub imperativele dezvoltării mașinismului și industriei. Învățătura marxistă s-a născut din nevoile înarmării teoretice a activității social-politice a proletariatului. Cibernetica — știință contemporană — s-a constituit și dezvoltat sub impulsul problemelor generate de necesitățile automatizării complexe etc.

În contextul unității sale cu cunoașterea, practica îndeplinește și rolul verificării, ea este nu singurul, dar *principalul* criteriu al adevărului, principalul „tribunal“ al valorii și valabilității produselor cunoașterii. În ultimă analiză, lumea practicii este menită să pună în lumină, mai bine decît oricare altă cale a testării cunoștințelor, completitudinea și incompletitudinea, exactitatea și inexactitatea afirmațiilor și negațiilor pe care le facem prin actele cunoașterii.

În perspectiva principalelor roluri în cunoaștere, practica mai este și *scopul* acesteia, finalitatea și finalizarea de fond a datelor ei. Cunoașterea nu este un scop în sine, ea are o destinație exterioară, destinația de a lărgi, adînci și ușura activitatea de transformare a realității. În numele unei asemenea caracteristici generale, documentele partidului nostru cer insistent creatorilor de știință, artă, filozofie ca în preocupările lor să vizeze cît mai expres nevoile tehnice, economice, politice ale societății noastre.

Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu „va trebui să asigurăm creșterea mai puternică a științei, ca factor dinamizator al progresului economico-social, dezvoltarea mai puternică a bazei energetice și de materii prime proprii, a agriculturii — ca sectoare hotărîtoare pentru

---

[58] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* în *Op. cit.,* p. 161.

Scanned with OKEN Scanner

făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea spre comunism"[59].

Insistînd asupra rolurilor gnoseologice ale practicii, filozofia materialist-dialectică nu neagă și nu pierde din vedere *relativa independență* a cunoașterii, ca proces, ca sistem de produse. Procesul elaborării ideilor și teoriilor, descrierilor, explicațiilor și predicțiilor cu privire la stările și mișcările fenomenelor lumii reale are și izvoare, mobiluri, criterii și scopuri interioare, imanente. Unele structuri și operațiuni ale cunoașterii, unele momente ale ei, unele seturi de cunoștințe sînt bază și punct de plecare pentru altele. În dezvoltarea istorică a cunoașterii acționează ca forțe motrice și contradicțiile dintre datele senzorialului și cele ale rationalului, empiricului și teoreticului, dintre momentele relativului și absolutului, abstractului și concretului etc. Recunoscînd relativa independență a universului cunoașterii, teoria materialist-dialectică subliniază că acest univers se conectează multiplu și complex cu acela al practicii și că numai în lumina unității lor dialectice putem înțelege dimensiunile fenomenului uman, statutul specific pe care omul îl are în contextul de ansamblu al realității.

Notele de ansamblu ale unității dintre cunoaștere și practică, notele legării și opunerii lor s-au afirmat și se afirmă specific în funcție nu numai de tipul cunoașterii (comune sau științifice, științifice sau filozofice etc.), sau genurile practicii (producție, experiment, conducere socială, etc.), dar și în funcție de etapele diacroniei lor istorice. Raporturile dintre cunoaștere și practică s-au manifestat cu particularități în epoca modernă a istoriei lor, așa cum se manifestă specific și în deceniile noastre. În planul raporturilor pe care le discutăm, epoca contemporană a adus cel puțin două schimbări majore. Mai întîi a apropiat mai mult cunoașterea de procesele acțiunii, a depășit situațiile dezvoltării lor mai mult sau mai puțin paralele. Azi este limpede că nici un progres cît de cît semnificativ în planul tehnicii și tehnologiilor nu se poate realiza fără aportul decisiv al unor prealabile și solide achiziții de ordinul cunoașterii științifice. Atari achiziții, la rîndul lor, nu pot fi concepute fără aporturile unor inventivități tehnice. Confruntarea contemporană cu obiectele de cunoscut nu se mai poate face fără o bogată și complicată aparatură științifică.

În același timp, oricît de paradoxal s-ar părea, au crescut și relativele distanțe dintre modurile cunoașterii și formele practicii sociale. Mișcarea de la anumite rezultate de cunoaștere la altele, de la teorie la teorie, dacă nu putem exprima astfel, este astăzi mai evidentă, mai conturată ca oricînd. Cotele de azi ale rationalității științifice sînt altele. În cîmpul acesteia au crescut acțiunile simbolizării, formalizării și axiomatizării, au atins alte nivele aporturile logicii și matematicii. Inventivitatea tehnică, la rîndul ei, și-a conturat mai bine domeniul, și-a diversificat și rafinat demersurile, și-a cîștigat alte grade de relativă autonomie.

Performanțele de azi ale cunoașterii științifice — ca principală modalitate de însușire cognitivă a realității — și inventivității tehnice — ca

[59] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului* prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român 1—2 iunie 1982. Editura politică, București, 1982 p. 24.

principală cale de însușire efectivă sau practică a acesteia — se condiționează atît de strîns încît formează împreună un salt veritabil în planurile afirmării omului, formează împreună ceea ce obișnuit numim revoluția științifico-tehnică contemporană. Notă definitorie a epocii noastre, revoluția științifico-tehnică își pune amprenta nu numai pe modul de a fi al științei și tehnicii prezente și viitoare dar și pe toate celelalte planuri ale socio-umanului contemporan. Datele acestei revoluții influențează major domeniile de azi ale filozofiei și politicii, dreptului și moralei, ba chiar ale artei și religiei.

Fără rezerve s-ar putea afirma că datele acestei revoluții, au schimbat esențial statusul epistemologic, praxiologic și axiologic al omului contemporan.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IX

DIALECTICA CONCRETULUI ŞI ABSTRACTULUI, A EMPIRICULUI ŞI TEORETICULUI ÎN CUNOAŞTEREA ŞTIINŢIFICĂ

Cunoaşterea în general, în primul rînd cunoaşterea ştiinţifică, se constituie printr-o mare varietate de activităţi, de demersuri mintale şi materiale, cum sînt observaţia, descrierea, abstractizarea şi generalizarea, măsurarea, experimentul, formularea şi punerea în probă a ipotezelor, idealizarea, modelarea, construcţia teoriilor, explicaţia şi predicţia teoretică. Ponderea şi rolul acestor demersuri, precum şi corelaţia dintre ele în elaborarea şi evaluarea cunoştinţelor pot varia sensibil de la o disciplină ştiinţifică la alta. Între disciplinele empirice şi teoretice, între ştiinţele logico-matematice şi ştiinţele factuale (ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale), între ştiinţele care formulează legi şi ştiinţele istorice, între ştiinţele teoretice fundamentale şi ştiinţele aplicate există importante deosebiri de ordin metodologic; variaţii metodologice semnificative pot fi constatate de asemenea în cadrul fiecărui grup de discipline ştiinţifice şi chiar în programele de cercetare care se dezvoltă în cadrul aceleiaşi discipline. Distingerea şi caracterizarea sistematică a unor discipline şi mari grupuri de discipline ştiinţifice prin particularităţile lor metodologice iese din sfera preocupărilor teoriei cunoaşterii. În centrul intereselor ei stă analiza unor caracteristici structurale şi funcţionale generale ale cunoaşterii, studiul „anatomiei" şi „fiziologiei" cunoaşterii, considerată în forma ei cea mai dezvoltată şi complex articulată, cunoaşterea ştiinţifică. Distincţia unor nivele mari, fundamentale ale cunoaşterii, şi formularea unei reprezentări generale asupra corelaţiei lor dialectice, dincolo de particularităţile metodologice ale diferitelor discipline şi grupuri de discipline, oferă cadrul pentru caracterizarea unei mari varietăţi de demersuri şi metode de cunoaştere, pentru determinarea locului şi funcţiei lor în mişcarea de ansamblu a cunoaşterii ştiinţifice de la concret la abstract şi de la abstract la concret.

1. Nivelele cunoaşterii

Delimitarea şi caracterizarea nivelelor cunoaşterii prezintă anumite note specifice în cele mai influente concepţii şi orientări epistemologice contemporane. Totuşi, apropierile sînt precumpănitoare. Convergenţa se explică atît prin împrejurarea că nivelele cunoaşterii sînt distinse şi caracterizate de obicei considerîndu-se în primul rînd marile ra-

muri ale științelor naturii și ale științelor sociale (științele fizico-chimice și biologice, științele economice, sociologia, psihologia și lingvistica), cît și prin faptul că se pornește de la fapte general recunoscute din istoria acestor științe și de la trăsături considerate definitorii pentru starea lor actuală. O caracterizare schematică, foarte generală a nivelelor cunoașterii este posibilă, prin urmare, făcînd abstracție în largă măsură de deosebirile dintre punctele de vedere ale autorilor care au adus contribuții importante în acest domeniu și, într-o anumită măsură, chiar de deosebirile dintre orientările filozofice pe care le ilustrează.

Dacă considerăm cunoștințele fixate și comunicate prin expresiile limbii de toate zilele sau ale unui limbaj științific, vom observa că între ele există deosebiri care privesc forma logică a enunțurilor, informația pe care o comunică acestea și locul lor în sistemul cunoștințelor.

Să examinăm următoarele exemple:

1. „Dimensiunile unei bucăți de metal x, care a fost încălzită, au crescut".

2. „Căldura dilată metalele" sau, într-o formulare mai precisă, „Dimensiunile metalelor cresc direct proporțional cu temperatura lor".

3. „Dilatarea metalelor odată cu creșterea temperaturii lor se datorește transformării energiei calorice în energie cinetică a moleculelor și deci creșterii energiei cinetice medii a moleculelor metalelor proporțional cu creșterea temperaturii lor".

1′. „Planeta Uranus este în momentul t în poziția p".

2′. „Planetele sistemului solar descriu, în mișcarea lor în jurul Soarelui, elipse al căror focar este Soarele".

3′. „Traiectoria eliptică a mișcării planetelor sistemului solar se datorește interacțiunii gravitaționale dintre planete și Soare".

Asemănările dintre structura enunțurilor 1—1′, 2—2′, și 3—3′ ne atrag imediat atenția. Enunțurile din prima categorie sînt enunțuri de observație, cele din a doua categorie exprimă uniformități, regularități sau legi empirice, iar cele din a treia categorie redau schematic și imprecis conținutul unor teorii sau explicații teoretice (cauzale). Ele ilustrează trei nivele distincte ale cunoașterii, nivelul *observațional, empiric* și *teoretic*.

Cunoașterea observațională. Cunoașterea observațională se prezintă ca o conjuncție de enunțuri de observație separate. Aceste enunțuri descriu indivizi, evenimente și procese cu însușiri și caracteristici care sînt, cel puțin din anumite puncte de vedere, unice și irepetabile. Sub aspectul formei lor logice, enunțurile de observație se disting prin faptul că sînt cuantificate existențial și nu universal. Ele sînt enunțuri *hic et nunc*[1], enunțuri ce descriu indivizi, evenimente, procese, într-un moment determinat al timpului sau într-un interval de timp determinat, într-un anumit punct sau într-o regiune determinată a spațiului. Cum indică și termenul, enunțurile de observație exprimă într-un anumit sistem de concepte (al cunoașterii comune sau al unei discipline științifice) o informație dobîndită prin observație directă sau indirectă. (De exemplu, „La 8 decembrie 1980, ora 10, în București ninge" și „La 8 decembrie 1980, ora 10, în București există un cîmp de joasă presiune".) Enunțurile de observație pot să difere considerabil din punctul de vedere al semnificației și însemnătății informației pe care ne-o comunică. Să considerăm, de exemplu, enunțurile ce descriu o migrenă a persoanei X și enunțurile ce descriu

[1] „Acum și aici".

un cutremur de pămînt de mare intensitate. Dincolo de aceste deosebiri toate enunțurile de observație ne oferă însă informații de același tip: informații despre stări, evenimente și procese *hic et nunc* care sînt, sub anumite aspecte, unice și irepetabile.

Există o conexiune esențială între enunțurile de observație formulate de un observator și percepțiile sale senzoriale. Informația pe care o comunică enunțurile de observație provine, în parte, din informația cuprinsă în percepțiile observatorului. Cînd spunem că cel puțin o parte a informației care este comunicată prin relatările observaționale „provine" din înregistrări senzoriale sau „se bazează" pe asemenea înregistrări, indicăm în mod vag că informația este transmisă din codul imaginilor senzoriale în codul lingvistic și că proveniența unei părți esențiale a informației cuprinse în enunțurile de observație nu poate fi explicată altfel. Pe de altă parte, caracterizarea observațiilor comune sau științifice drept simple relatări lingvistice ale senzațiilor și percepțiilor observatorului este greșită din punct de vedere filozofic și științific. În primul rînd, o asemenea formulare sugerează că relatările observaționale sînt condiționate unilateral de înregistrările senzoriale ale observatorului; cum se va arăta, conținutul acestor relatări depinde într-o măsură însemnată de formația, experiența și cunoștințele observatorului. În al doilea rînd, trebuie să distingem clar imaginile senzoriale ca fapte de conștiință sau trăiri subiective de enunțurile de observație care sînt cunoștințe și au, ca toate cunoștințele, proprietatea de a putea fi comunicate și controlate în mod intersubiectiv. Chiar și enunțurile despre trăirile subiective proprii sau ale altora se deosebesc în mod esențial, în calitate de cunoștințe, de aceste trăiri fiindcă informația este fixată în expresiile unei limbi, expresii care au o semnificație intersubiectivă, iar caracterul adecvat al informației poate fi determinat prin confruntarea ei cu caracteristici obiectiv controlabile ale comportării și ale sistemului nervos al subiectului. Deosebirea ni se impune cu pregnanță atunci cînd comparăm imaginile senzoriale despre stări și evenimente din lumea exterioară cu relatări observaționale asupra acestor stări și evenimente. Dacă imaginile senzoriale reproduc într-un mod specific anumite proprietăți ale obiectelor, enunțurile de observație descriu în termeni conceptuali, în sistemul de concepte ale unei anumite limbi aceste proprietăți[2].

Ansamblul informațiilor despre un domeniu de fapte particulare, parțial irepetabile, constituie o *istorie*, într-un sens tradițional al termenului, consacrat de Aristotel. Istoria este caracterizată de Aristotel ca treaptă premergătoare și parte integrantă a științei. Cea din urmă se interesează de general și răspunde la întrebarea „de ce?" În tradiția aristotelică, *is-*

[2] „Fundamentul" limbajului fizicii, partea cea mai apropiată de senzațiile simple, este constituit dintr-o serie de enunțuri. Enunțurile sînt adevărate sau false. Imaginile nu sînt deloc ca enunțurile: ... imaginile retiniene, corticale sau senzoriale nu sînt nici adevărate nici false. Dar ceea ce noi putem vedea poate determina dacă enunțuri ca: „Soarele a trecut linia orizontului" și „cubul este transparent" — sînt adevărate sau false. Senzațiile noastre vizuale pot fi structurate în forme lingvistice; cum altfel ar putea fi ele apreciate în termenii a ceea ce cunoaștem? Pînă nu sînt apreciate în acest fel ele nu constituie observații; ele seamănă mai mult cu zumzăitul confuz al leșinului sau cu privelișteа celui care se uită distrat și fără vreun scop printr-o fereastră de avion. Cunoașterea lumii nu este un montaj de bețe, pietre, pete de culoare și zgomote, ci un sistem de enunțuri." (N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge at the University Press, 1958, p. 26.)

Scanned with OKEN Scanner

torie înseamnă deci același lucru cu *empirie*[3]. Enunțurile de observație care descriu fapte particulare ocupă un loc deosebit de important și în disciplinele istorice moderne. Deși istoricii pun astăzi mare preț pe evidențierea unor regularități și pe explicarea evenimentelor și schimbărilor istorice, nu este mai puțin adevărat că o bună parte din munca lor este consacrată descoperirilor unor fapte noi precum și descrierii mai complete și mai precise a faptelor istorice cunoscute. Spectrul cercetărilor istorice actuale este de o varietate copleșitoare; orice proces care se desfășoară în timp este, cel puțin potențial, obiect al cunoașterii istorice. Există istorie naturală (istoria Pămîntului, a structurii sale geologice, a speciilor de plante și animale, a Universului etc.) și istorie socială, istorie a culturii materiale și spirituale, a omenirii în ansamblu și a popoarelor. Există și istorii mai particulare, de pildă, istoria unei localități, a unei instituții, a unei familii sau a unui individ. Și oricît de mult s-ar îndepărta istoria modernă de cronică prin interesul ei pronunțat spre generalizări și explicații, substanța ei este constituită în primul rînd din enunțuri de observație care descriu faptele trecutului în ceea ce ele au unic și irepetabil.

În științele experimentale, enunțurile de observație intervin în primul rînd în așa-numitele protocoale de observație care fixează și comunică rezultatele unei cercetări experimentale. În aceste protocoale sînt descrise de obicei obiectul experimentului, aparatele și tehnicile folosite, condițiile în care s-a experimentat, locul și timpul experimentului, în măsura în care ele pot avea influențe asupra rezultatelor experimentului, și, în final, ceea ce s-a constatat din punctul de vedere al obiectivelor urmărite de experimentator. Un protocol de observație este corect și complet numai dacă oferă toate elementele care permit reproducerea experimentului de către toți cercetătorii calificați, care dispun de tehnica necesară în acest scop. Științele experimentale și științele teoretice în general, spre deosebire de disciplinele istorice, se interesează în primul rînd de fapte repetabile sau de caracteristici repetabile ale faptelor de observație[4].

În general, enunțurile de observație fixează într-un anumit sistem de concepte și într-un cadru prealabil, constituit din probleme și interese de cunoaștere, informații despre fapte particulare pe care nu le putem obține fără intervenția organelor noastre de simț. Această caracterizare este valabilă pentru orice fel de observații, chiar pentru cele pe care le facem prin mijlocirea unor aparate și instalații deosebit de complicate. Oricît ar fi de lungă și întortocheată calea de la înregistrările senzoriale la enunțurile de observație și oricît de mare ar fi ponderea elementelor teoretice care mediază această tranziție în multe domenii ale cercetării ex-

---

[3] Acest sens s-a perpetuat în Anglia pînă în secolul trecut; este sensul în care Fr. Bacon, de exemplu, utiliza termenul *istorie naturală (natural history)* pentru a desemna adunarea și sistematizarea faptelor, ca bază a oricărei științe a naturii.

[4] Iată o formulare sugestivă a acestei deosebiri dintre științele teoretice și disciplinele istorice, în care există un interes specific pentru reconstituirea faptelor și evenimentelor trecutului: „Carlyle a scris undeva ceva de felul acesta: „Numai faptele contează; Ioan Fără Țară a trecut pe aici, iată ceva admirabil, iată o realitate pentru care aș da toate teoriile din lume". Carlyle era un compatriot al lui Bacon; dar Bacon nu ar fi spus aceasta. Acesta este limbajul istoricului. Fizicianul ar fi spus mai degrabă: „Ioan Fără Țară a trecut pe aici; aceasta nu mă interesează fiindcă nu va mai trece din nou". (H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1968, p. 158).

Scanned with OKEN Scanner

perimentale moderne, înregistrările senzoriale rămîn indispensabile pentru producerea unei cunoașteri observaționale.

Care este locul cunoașterii observaționale în cunoașterea științifică și în cunoașterea omenească în general? Prin cunoașterea observațională obținem informații despre fapte, despre realitatea sensibilă; în lipsa acestor informații, nu se poate constitui și nu poate exista nici o știință despre realitate, nici o cunoaștere în sensul deplin al cuvîntului. Legile și teoriile științelor factuale, ca și generalizările mai puțin articulate ale cunoașterii comune, explică și prevăd fapte de observație; ele nu pot să ia naștere, deci, atît timp cît nu avem anumite cunoștințe prealabile despre fapte. Pe de altă parte, în lipsa cunoștințelor despre fapte, cuprinse în enunțurile de observație, nu se poate face nici o apreciere obiectivă privitoare la relația dintre ipotezele generale și domeniul de realitate la care se referă aceste ipoteze. O știință apriori despre realitate nu este prin urmare posibilă. Științele naturii și științele sociale, inclusiv toate științele aplicate (disciplinele tehnice, medicale, agrotehnice și zootehnice, disciplinele juridice, administrative, disciplinele care au ca obiect organizarea și conducerea societății etc.) sînt întemeiate pe experiență[5]. Evidențierea și accentuarea acestui moment al procesului cunoașterii este un merit istoric al tradiției empiriste în teoria cunoașterii.

Cunoașterea empirică. Dacă enunțurile de observație nu pot lipsi în nici o știință despre realitate, ele singure nu pot constitui, pe de altă parte, o știință, nici chiar în sensul larg, nerestrictiv al cuvîntului, în sensul în care orice comunitate omenească, indiferent de nivelul ei de dezvoltare culturală, posedă o știință. Cunoașterea observațională ne dă informații numai despre fapte, despre stări, evenimente și procese care au avut loc în trecut sau au loc sub ochii noștri. Or, o mulțime cît de mare de enunțuri despre fapte trecute și prezente nu numai că nu dă satisfacție nevoii de a ordona, sistematiza și explica faptele disparate, dar nu permite formularea unor predicții despre evenimente viitoare și nu poate constitui, în acest sens, o bază pentru acțiunea umană. La începuturile ei, cunoașterea omenească este indisociabilă de anticipările care ghidează comportarea și acțiunea. Ea este în primul rînd o cunoaștere tacită, implicată în acțiune. De-a lungul istoriei, odată cu apariția și adîncirea diviziunii dintre munca fizică și intelectuală și apoi dintre științele fundamentale și disciplinele aplicate, problemele cognitive se delimitează tot mai net, în calitate de probleme teoretice, de problemele nemijlocit practice și pot dobîndi o anumită autonomie în raport cu acestea. În același timp, cunoașterea comună rămîne în partea ei cea mai importantă direct încorporată în acțiune și, prin urmare, tacită. Acțiunile și reacțiile cele mai banale ale vieții de fiecare zi se întemeiază pe anticipări derivate din premise ce nu sînt formulate de obicei în mod explicit, prin mijlocirea unor activități discursive care nu au un caracter conștient. Funcția anticipativă și predictivă caracterizează deci în mod fundamental cunoașterea oricărei comunități omenești, pe toate treptele dezvoltării istorice, și exprimă în modul cel mai direct împletirea dintre cunoaștere și

[5] Aceasta constituie o deosebire esențială între științele factuale sau științele despre realitate (numite, mai ales în literatura de limbă engleză, și „științe empirice") și științele formale, logico-matematice care cercetează structuri abstracte, doar posibile și nu sînt ca atare, în mod direct, sub controlul experienței. Evident că prin aplicațiile lor disciplinele formale oferă instrumente deosebit de puternice de cunoaștere a structurilor realității naturale, sociale și umane.

Scanned with OKEN Scanner

activitatea practică în marea ei diversitate de forme concrete. Această funcție este prezentă atît în comunitățile civilizate de astăzi, cît și în comunități relativ izolate de acestea, care se găsesc pe alte trepte de dezvoltare culturală: această funcție este esențială atît în cunoașterea comună cît și în diferitele ramuri specializate ale cunoașterii științifice. A cunoaște înseamnă, în primul rînd, a putea prevedea. Or, anticiparea sau previziunea devin posibile numai pe baza cunoașterii unor raporturi constante, repetabile între fapte, a desprinderii unor uniformități sau regularități din fluxul experienței.

Conceptele și regularitățile care ne dau informații despre caracteristicile generale, relativ constante ale unei clase de obiecte, fenomene și procese, despre comportarea lor uniformă în condiții determinate, ca și despre comportarea regulată a unor obiecte individuale constituie nivelul empiric al cunoașterii. Regularitățile sau legile empirice sînt cuantificate universal. Ele se referă, spre deosebire de enunțurile de observație, la clase de obiecte și evenimente a căror extensiune nu este, de cele mai multe ori, precizată. Regularitățile empirice reprezintă corelații de un nivel mai înalt sau mai scăzut de generalitate. Tocmai datorită acestei caracteristici orice regularitate empirică, în conjuncție cu enunțuri de observație care descriu caracteristicile particulare ale unui sistem într-un moment determinat al timpului, permite derivarea unor predicții despre stări și evenimente viitoare. Predicția empirică poate fi reconstruită logic ca un raționament în care anticiparea evenimentelor viitoare rezultă în mod necesar, ca o concluzie, din cunoașterea unor uniformități empirice și din informații despre caracteristicile de stare ale sistemelor și proceselor cărora li se aplică aceste uniformități. De exemplu, legea empirică a egalizării temperaturilor corpurilor puse în contact și informații despre temepratura unor corpuri determinate care au fost puse în contact în momentul t_1 ne permit să precizăm momentul t_2 în care temperatura acestor corpuri va avea aceeași valoare. Schema „regularității empirice + condiții inițiale-predicție despre stări și evenimente particulare determinate" redă nu numai structura logică a inferențelor pe care le realizăm în mod conștient în știință și în diferite activități practice premeditate, ci și a inferențelor inconștiente pe care se întemeiază actele cele mai mărunte ale vieții de fiecare zi. Aceste acte presupun anticipări ale rezultatelor acțiunilor de care devenim conștienți, de cele mai multe ori, abia atunci cînd aceste rezultate nu se produc (de exemplu, lipsa unei trepte într-un loc în care anticipam, pe baza unei experiențe uniforme, că există una).

Spre deosebire de enunțurile de observație care oferă informații disparate, independente unele de celelalte, și se alătură pur și simplu unele altora, legile empirice, în măsura în care au grade diferite de generalitate, posedă o anumită structură ierarhică, pe verticală. Bunăoară, enunțuri empirice cu privire la producerea căldurii prin frecarea unor corpuri pot fi subordonate legii empirice mai generale „Frecarea produce căldură". Se poate spune, în acest caz, că legea mai generală „explică" corelațiile mai puțin generale în sensul că ultimele pot fi derivate logic din prima dacă indicăm și clasele de obiecte cărora li se aplică.

Clasificările și regularitățile din cunoașterea comună și din disciplinele cu un accentuat caracter descriptiv (botanica și zoologia, mineralogia, geologia și geografia descriptivă, domeniile descriptive ale psihologiei și sociologiei), al căror interes se concentrează asupra evidențierii

Scanned with OKEN Scanner

unor uniformități și tipologii numite adesea „generalizări ale datelor de observație", au unele caracteristici și limite comune. Aria lor de aplicare este restrînsă la un domeniu limitat, finit de fapte, care au fost observate și, eventual, cercetate experimental. După cum a subliniat încă D. Hume un enunț universal de tipul „Toate lebedele sînt albe", întemeiat pe generalizarea unui număr finit de observații, pe așa-numita inducție amplificatoare sau incompletă, poate fi oricînd răsturnat o dată cu lărgirea experienței[6]. O experiență uniformă cît de întinsă nu reprezintă decît o constatare îndelung confirmată. Certitudinea noastră psihologică că lucrurile se vor petrece și pe mai departe așa cum s-au petrecut pînă acum poate fi deplină atunci cînd într-o experiență îndelungată nu s-a produs nici un contraexemplu; totuși, o ipoteză universală nu poate fi întemeiată rațional prin raportare la un număr finit, oricît de mare, de cazuri particulare confirmatorii. Un singur contraexemplu obiectiv stabilit, care se produce o dată cu extinderea experienței noastre, este suficient pentru a infirma o asemenea uniformitate în ciuda gradului foarte înalt al încrederii noastre spontane cu privire la valabilitatea ei universală. Chiar și principiul regularității naturii, principiul că viitorul va semăna cu trecutul, în măsura în care nu este decît o generalizare inductivă a experienței, poate fi, principial vorbind, răsturnat de noi experiențe. Engels sublinia că Hume are dreptate atunci cînd afirmă imposibilitatea de a întemeia în mod rațional o relație cauzală, o lege universală, prin generalizarea inductivă a unei experiențe cît de cuprinzătoare: „Observația empirică nu poate demonstra niciodată în mod satisfăcător necesitatea. *Post hoc* și nu *propter hoc*. Aceasta este atît de adevărat, încît din faptul că soarele răsare în permanență dimineața, nu rezultă că el va răsări și mîine, și într-adevăr știm acum că va veni un moment cînd într-o dimineață soarele *nu va mai răsări*". Și mai departe: „E drept că succesiunea regulată a anumitor fenomene din natură poate da naștere reprezentării de cauzalitate: căldura și lumina, care apar o dată cu soarele; dar aceasta nu constituie o dovadă, și în această măsură scepticismul lui Hume ar avea dreptate să afirme că regularitatea unui *post hoc* nu poate fonda niciodată un *propter hoc*"[7]. În sfîrșit, o caracteristică și o limită generală a cunoștințelor empirice este că ele reprezintă constatări despre fapte cu caracter general, repetabil, dar totuși numai constatări. Termenul *cunoaștere empirică* este utilizat de multe ori pentru a desemna toate constatările faptice, atît cele despre stări și evenimente *hic et nunc* (enunțurile de observație) cît și cele privitoare la raporturi generale, repetabile (legile empirice), în opoziție cu explicația teoretică. Se spune uneori, este adevărat, că regularitățile empirice „explică" stări și evenimente individuale sau că legile empirice mai generale „explică" legi empirice mai puțin generale. Cînd ne exprimăm în acest fel, cuvîntul *explicație* este utilizat într-un sens logic formal. Enunțuri despre fapte mai generale pot „explica" enunțuri despre fapte mai puțin generale în

---

[6] Referindu-se la clasificările și regularitățile elaborate prin inducție, Engels scria: „După inductiviști, inducția ar fi o metodă infailibilă. Ea este atît de puțin infailibilă, încît rezultatele în aparență cele mai certe sînt răsturnate zi de zi prin noi descoperiri... Dacă inducția ar fi cu adevărat infailibilă, cum ar fi posibile răsturnările din clasificarea lumii organice care se înlătură atît de repede una pe alta? Ele sînt produsul cel mai autentic al inducției și totuși se anulează una pe alta" (Vezi, K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, București, 1964, pp. 525—526).

[7] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, pp. 527—528.

Scanned with OKEN Scanner

sensul că ultimele pot fi derivate drept consecințe logice ale primelor. Cunoștințele empirice nu oferă însă o explicație în sensul fundamental și curent al cuvîntului *explicație:* indicarea temeiurilor și necesității unor raporturi regulate care se repetă sistematic în experiența noastră, explicație pe care o solicităm de obicei prin întrebarea „de ce?"

Cunoașterea teoretică. Toate teoriile, teoriile preștiințifice, speculative, precum și teoriile științifice, reprezintă în primul rînd o încercare de a explica regularități empirice cunoscute. Explicațiile cauzale abundă în cunoașterea comună și în alte activități intelectuale care nu au un caracter științific, dar caracteristicile lor generale apar desigur cu mai multă claritate în explicațiile științifice. Să considerăm, de exemplu, corelația generală „Căldura dilată metalele" sau legi empirice mai particulare care precizează coeficienții de dilatare ai diferitelor metale. Teoria cinetică moleculară dă o explicație cauzală acestor corelații empirice. Ea introduce anumite entități care nu sînt direct observabile, moleculele, cărora le atribuie caracteristici de stare mecanice (masă, viteză, impuls) cu caracter statistic, și postulează că o bucată de metal este constituită dintr-un număr imens de molecule care se mișcă și interacționează potrivit legilor mecanice. Teoria stabilește totodată corelații între caracteristici macroscopice ale metalului și caracteristici statistice ale mișcării moleculelor, bunăoară că impulsul mediu al moleculelor este direct proporțional cu temperatura și că volumul este direct proporțional cu cantitatea medie de mișcare a moleculelor. Aceste corelații dezvăluie rațiunea și necesitatea raporturilor cantitative constante dintre temperatura și volumul metalelor, stabilite prin măsurători: creșterea temperaturii determină creșterea proporțională a impulsului mediu al moleculelor prin transformarea energiei calorice în energie cinetică a moleculelor; această creștere are ca rezultat o creștere proporțională a intensității șocurilor în ciocnirile dintre molecule și deci a distanței medii dintre molecule, ceea ce se traduce la nivel macroscopic prin creșterea volumului metalelor și o explică.

Specific explicațiilor elaborate în cele mai avansate științe teoretice este că ele permit derivarea riguroasă atît a legilor empirice formulate în limbajul precis al matematicii, cît și a caracteristicilor cantitative, determinate prin măsurători ale stărilor și evenimentelor particulare, din legi teoretice și din informații despre sisteme reale ale căror mărimi caracteristice de stare și legi empirice constituie obiectul explicației.

Nu numai o teorie științifică ci și orice teorie, ca ansamblu de presupoziții formulate explicit cu privire la entități ce nu sînt accesibile observației directe și cu privire la comportarea legică a acestor entități, reprezintă o explicație cauzală a unor fapte cunoscute anterior, în măsura în care permite derivarea acestor fapte și indică astfel temeiurile lor mai profunde, necesitatea lor. Miturile, teoriile preștiințifice, inclusiv cele ale filozofiilor speculative, precum și explicațiile care abundă în cunoașterea comună ilustrează toate, desigur în grade diferite, acest sens mai slab al termenului *explicație teoretică.* Dacă explicațiile teoretice în sensul restrictiv al termenului, explicațiile din științele exacte, au apărut într-o epocă relativ recentă, în schimb producția intelectuală a tuturor comunităților omenești, pe diferitele lor trepte de dezvoltare, abundă în explicații cauzale. Datele istorice, precum și rezultatele cercetării unor comunități a căror cultură s-a dezvoltat pînă recent în afara oricărui contact sau în condiții de izolare relativă în raport cu comunitatea civilizată sînt

Scanned with OKEN Scanner

concludente în această privință. Unii filozofi ai științei sînt înclinați să creadă că stadiile timpurii ale dezvoltării cunoașterii ar fi caracterizate printr-o precumpănire accentuată a empiricului în raport cu teoreticul. O asemenea apreciere poate fi acceptată numai dacă termenii *teorie* și *teoretic* sînt utilizați într-un sens foarte restrictiv pentru a desemna construcții cu finalitate explicativă asemănătoare, în multe privințe, teoriilor celor mai avansate științe din zilele noastre. În lumina informațiilor de care dispunem astăzi, se poate afirma că, exceptînd cercetările specializate care se limitează în mod premeditat la obiective descriptive și clasificatoare, știința sau cunoașterea omenească vizează întotdeauna, deși în condiții foarte diferite, și în limita mijloacelor de care dispun în fiecare epocă istorică, atît cunoașterea faptelor cît și explicația lor teoretică. Desigur că cerințele pe care trebuie să le satisfacă o explicație teoretică cu valoare științifică, cerințe care rareori sînt formulate explicit, variază considerabil de la o epocă la alta.

Dezvoltarea științelor numite *exacte*, în primul rînd a științelor fizico-chimice, a evidențiat caracterul greșit și dăunător al punctului de vedere, consacrat îndeosebi prin scrierile unor autori pozitiviști din secolul trecut ca A. Comte și E. Mach, după care orice știință care a ajuns în faza maturității, în faza ei „pozitivă", renunță în mod premeditat la orice fel de explicații cauzale, limitîndu-se să formuleze relații constante de succesiune și de interacțiune între fenomene observabile și măsurabile[8]. Progresul cunoașterii nu constă, deci, în tranziția de la explicații speculative la cercetări empirice care se limitează să stabilească și să precizeze raporturi constante între mărimi măsurabile, ci în tranziția de la explicații preștiințifice, speculative, spre teorii științifice tot mai satisfăcătoare. Această concluzie, care poate fi caracterizată ca o lecție filozofică ce se desprinde din dezvoltarea fizicii în ultimul secol este cu deosebire actuală îndeosebi în unele ramuri ale științelor sociale în care tendințele descriptiviste și fenomenologice se exprimă uneori în forme deosebit de virulente. Ca și odinioară în științele matematice ale naturii, această orientare este nu numai neîntemeiată din punct de vedere metodologic principial,

---

[8] Filozofia pozitivistă a științei a încurajat, de exemplu, rezistența unor exponenți ai termodinamicii fenomenologice, în frunte cu E. Mach și W. Ostwald, față de programul de reducție a termodinamicii la mecanica statistică, formulat de L. Boltzmann și față de teoria atomistă în general. O atitudine caracterizată prin suspiciune și neîncredere principială față de teoriile explicative mai caracterizează încă orientări filozofice influente în prima jumătate a secolului nostru, cum este operaționalismul lui Bridgman și empirismul logic timpuriu. R. Carnap a recunoscut că tendința de a distinge net între întrebările „cum?" și „de ce?" și de a contesta în principiu caracterul științific al întrebărilor de tip „de ce?" într-o știință exactă ca fizica s-a manifestat în scrierile lui de tinerețe, precum și în scrierile altor membri ai cercului de la Viena, chiar dacă încearcă să justifice această tendință, caracterizînd-o ca o reacție față de metafizica idealismului german. El acceptă totodată că asemenea interdicții au încetat să mai fie justificate. Evoluția fizicii în secolul nostru i-a convins chiar și pe oamenii de știință și filozofii cu înclinații pozitiviste că explicația cauzală nu este caracteristică filozofiei naturii istoricește depășită, în opoziție cu știința pozitivă, ci ocupă un loc fundamental în orice știință teoretică. „Dacă cineva întreabă acum „de ce?" presupun că pune această întrebare într-un sens științific, nemetafizic. El ne cere pur și simplu să explicăm ceva..." (R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*. München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1969, p. 20). Pentru o critică pătrunzătoare a unor interpretări pozitiviste ale fizicii secolului nostru, vezi și articolul lui M. Born, *Realitatea fizică*, în culegerea *Fizică în concepția generației mele*, București, Editura științifică, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

dar și păgubitoare în măsura în care influențează mentalitatea și acțiunea cercetătorului, întîrziind și îngreunînd sintezele teoretice[9].

Cunoașterea teoretică se distinge de cunoașterea empirică prin nivelul ei incomparabil superior de integrare și de sistemicitate. Enunțurile de observație se alătură pur și simplu unele altora, iar legile empirice, formulate cu privire la același domeniu, pot fi ordonate, într-o anumită măsură, numai din punctul de vedere al nivelului lor de generalitate. Dimpotrivă, orice teorie este un sistem; funcțiile ei de cunoaștere pot fi realizate numai prin colaborarea tuturor elementelor care o compun; cînd spunem că o teorie descrie caracteristici structurale, de profunzime ale realității, că explică anumite fapte, aceste afirmații nu au sens cu referire la unele sau altele din elementele ei considerate izolat, ci numai la teorie ca întreg. Orice element al cunoașterii empirice, considerat în mod izolat, fie un enunț de observație, fie o lege empirică, conține o anumită informație despre realitate. Nu putem spune același lucru despre componentele unei teorii; o teorie nu este o sumă de legi teoretice, de enunțuri ce posedă, fiecare în parte, valoare informativă și capacitate de a funcționa ca principiu explicativ. Aceasta se poate vedea mai bine în cazul celor mai elaborate construcții teoretice, a marilor teorii științifice moderne. O mare varietate de elemente lipsite de conținut factual direct, definiții și alte enunțuri despre sensul unor termeni introduși de teorie, decizii cu privire la procedeelor calculatorii și de inferențe admisibile, precum și cu privire la aproximațiile și restricțiile adoptate, sînt indispensabile pentru a asigura vehicularea conținutului informativ al legilor teoretice, pentru a face posibilă determinarea consecințelor empirice ale teoriei. Mai mult, semnificația anumitor enunțuri ale celor mai interesante teorii științifice poate varia considerabil în funcție de context și de problemele care stau în fața cercetătorului; aceste enunțuri pot apărea alternativ, bunăoară, ca legi ale naturii și drept convenții care precizează înțelesul unor termeni teoretici[10]. Conținutul factual aparține teoriilor considerate ca întreg și nu componentelor lor separate. În sfîrșit, așa cum se va arăta într-un alt paragraf al acestui capitol, punerea în probă și evaluarea teoriilor prin confruntarea lor cu datele experienței științifice implică utilizarea unui corp cuprinzător de cunoștințe prealabile, inclusiv a altor teorii general acceptate, care au cunoscut pînă atunci multe aplicații încununate de succes.

Care sînt caracteristicile generale ale unei teorii satisfăcătoare din punct de vedere științific? Cunoscuți filozofi ai științei din secolul nostru (R. Carnap, C. G. Hempel și alți reprezentanți ai empirismului logic, K. R. Popper și popperienii) au încercat să răspundă la această întrebare prin formularea unui criteriu de delimitare între teoriile știin-

---

[9] Pentru o interesantă argumentare a acestei observații, cu referire la psihologie și sociologie, vezi M. Bunge, *Teoria științifică* în: vol., *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura politică, 1974, îndeosebi p. 217 și pp. 219—220.

[10] Nu se poate decide în mod abstract, independent de un context determinat, dacă, de exemplu, expresia $f = m.a.$ este o lege a naturii sau o definiție a forței. În funcție de adoptarea unor interpretări diferite ale aceleiași teorii științifice, o propoziție a teoriei apare o dată ca enunț factual ca ipoteză teoretică, și altă dată drept o convenție sau o decizie. În principiu, o propoziție care are, în interpretările curente date unei teorii, un conținut factual, poate fi interpretată ca fiind o convenție cu condiția ca alte propoziții, care în aceste interpretări exprimă decizii, să primească conținut factual (interpretare empirică). Pentru o fundamentare riguroasă a acestei concluzii, cu referire la teoria newtoniană a mișcării, vezi W. Stegmüller, *Theorie und Erfahrung*, Springer Verlag, 1970, cap. II.

ţifice şi teoriile neştiinţifice. Ei au conceput criteriul de delimitare ca o formulare explicită şi o generalizare a considerațiilor după care se conduc în mod spontan membrii diferitelor grupuri ştiinţifice pentru a distinge teoriile care au semnificaţie şi valoare ştiinţifică. Fără a contesta interesul metodologic al încercărilor de a formula explicit caracteristicile ce deosebesc cele mai reuşite teorii ştiinţifice de teoriile cărora cercetătorii calificaţi le contestă caracterul ştiinţific, este necesar să facem unele observaţii şi rezerve preliminare cu privire la ceea ce poate să ofere, în general, un criteriu de delimitare.

În primul rînd, nu trebuie trecut cu vederea faptul că însăşi reprezentările oamenilor de ştiinţă cu privire la caracteristicile unei teorii satisfăcătoare nu rămîn neschimbate de-a lungul istoriei ştiinţei. Cele mai revoluţionare schimbări în conţinutul cunoaşterii ştiinţifice (de exemplu, revoluţia galileano-newtoniană, revoluţia relativistă şi cuantică în fizică sau revoluţia darwinistă în biologie) reprezintă în acelaşi timp, cel puţin sub anumite aspecte, şi schimbări în criteriile ştiinţificităţii. Cercetarea istorică aprofundată a dezvoltării gîndirii ştiinţifice, cercetare întreprinsă îndeosebi în ultimele decenii[11], nu confirmă convingerea spontană, încă foarte răspîndită îndeosebi în rîndul filozofilor ştiinţei de orientare analitică, că există caracteristici metodologice universale, anistorice ale cunoaşterii ştiinţifice. Ceea ce ne spune filozoful care încearcă să explicitеze considerațiile după care se conduc cercetătorii cînd disting între teorii ştiinţifice şi teorii neştiinţifice, poate fi valabil pentru ştiinţa prezentului sau pentru o ştiinţă apropiată de cea a prezentului, dar nu neapărat pentru ştiinţă în general. În al doilea rînd, se observă că exigenţele pe care trebuie să le satisfacă o construcţie teoretică pentru a fi evaluată ca teorie ştiinţifică de către comunitatea specialiştilor sînt mai mult sau mai puţin restrictive în funcţie de nivelul de maturitate atins de diferite discipline ştiinţifice. Dacă generalizăm, de exemplu, exigenţele legitime astăzi în ştiinţele exacte ca fizica teoretică, vom ajunge să calificăm ca neştiinţifice teorii larg acceptate pentru valoarea lor explicativă şi euristică de cei ce lucrează în discipline teoretice ca geologia, ecologia, etologia, economia politică sociologia sau psihologia generală. Or, tocmai la asemenea consecinţe ne duce aplicarea celor mai populare versiuni ale criteriului de delimitare[12]. În al treilea rînd, chiar dacă considerăm o anumită disciplină ştiinţifică într-o etapă determinată a dezvoltării ei istorice, nu trebuie să uităm că discuţia dintre teoriile ştiinţifice şi teoriile neştiinţifice este o distincţie graduală. Aceasta înseamnă că distincţia va fi operantă numai pentru teorii care se plasează aproape de extremităţile unui spectru continuu; teoriile situate în porţiunile intermediare ale acestui spectru nu vor putea fi caracterizate univoc din punctul de vedere al criteriilor distincţiei drept ştiinţifice sau neştiinţifice; cercetători la fel de calificaţi, care vor considera aceleaşi teorii, vor putea ajunge de aceea la evaluări foarte diferite în ceea ce priveşte valoarea lor ştiinţifică. Discuţiile şi controversele actuale despre statutul ştiinţific al psihanalizei, şi în general al psihologiei abisale sînt ilustrative în această privinţă. În sfîrşit, în al

[11] Vezi lucrările unor istorici ai ştiinţei ca Al. Koyré, H. Butterfield, J. B. Cohen, B. G. Kuznețov, Th. S. Kuhn.

[12] Pentru critica acestor tendinţe în ştiinţele economice şi în ştiinţele sociale în general vezi primele trei capitole ale lucrării lui N. Georgescu Roegen, *Legea entropiei şi procesul economic*, Editura politică, Bucureşti, 1979.

Scanned with OKEN Scanner

patrulea rînd, în mulțimea explicațiilor care nu satisfac cerințele unei teorii științifice, cerințe pe care specialiștii ce lucrează într-o anumită disciplină le împărtășesc de multe ori în mod tacit, este important să distingem între submulțimea teoriilor preștiințifice și submulțimea teoriilor pseudoștiințifice. Teoriile preștiințifice sînt explicații speculative care premerg și pregătesc explicația științifică. În fazele timpurii ale dezvoltării unui domeniu de cercetare, speculațiile îndrăznețe întreține și stimulează interesul pentru explicația teoretică. Mai mult, mari sisteme științifice ca teoria atomistă, legea conservării și transformării energiei, teoria evoluționistă, teoriile moderne asupra originii vieții au fost anticipate pe cale speculativă. Referindu-se la raportul dintre știința pozitivă și filozofia speculativă, Engels scria că este „mult mai ușor să te năpustești asupra vechii filozofii a naturii decît să apreciezi semnificația ei istorică. Ea conține multe absurdități și multe lucruri fantéziste, dar nu mai multe decît teoriile nefilozofice ale cercetătorilor empiriști ai naturii din aceeași epocă; iar faptul că ea conține și multe lucruri juste și raționale începe să fie recunoscut o dată cu răspîndirea teoriei evoluționiste... Între reprezentanții filozofiei naturii și știința conștient-dialectică a naturii este același raport ca între utopiști și comunismul modern“[13]. Spre deosebire de teoriile preștiințifice care au fost și rămîn indispensabile pentru constituirea și dezvoltarea științei teoretice, teoriile pseudoștiințifice sînt explicații lipsite de valoare cognitivă autentică care intră în competiție cu teorii științifice și se opun acestora. Teorii de acest fel, a căror eliminare favorizează progresul cunoașterii, ilustrează sensul depreciativ în care oameni de știință folosesc încă adesea cuvintele *speculație* și *speculativ*. Teorii pseudoștiințifice ca astrologia, chiromanția, spiritismul, rasismul, darwinismul social etc. au servit și servesc de obicei interesele unor forțe sociale reacționare.

Ținînd seama de aceste observații și rezerve, într-un stadiu istoricește determinat de dezvoltarea cunoașterii științifice, pot fi formulate totuși unele criterii foarte generale care, dacă sînt aplicate în mod nuanțat, considerînd nivelul de maturitate teoretică a diferitelor discipline, ne permit să deosebim teoriile științifice reușite de teoriile preștiințifice și îndeosebi de teoriile pseudoștiințifice. Orice teorie științifică are consecințe empirice relativ bine determinate. Se poate spune că principiile ei, în conjuncție cu informații despre condițiile inițiale ale sistemelor reale cărora li se aplică și cu un întreg corp de cunoștințe prealabile, implică în mod logic anumite observații și exclud alte observații, ce pot fi caracterizate ca incompatibile cu teoria. Acest criteriu comportă grade; consecințele unei teorii pot să fie calitative sau cantitative; și într-un caz și în celălalt ele pot fi mai mult sau mai puțin bine precizate; teoriile științelor exacte, spre deosebire de alte teorii științifice, permit derivarea unor predicții cantitative precise. Observațiile pe care

[13] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, p.p. 13—14. Această temă a fost dezvoltată mai recent atît de autori marxiști cît și de filozofi nemarxiști de orientare antipozitivistă. Astfel criticînd punctul de vedere al filozofiei analitice anglo-saxone după care filozofia este atît de diferită de știința despre cosmos încît nu poate aduce nici o contribuție la dezvoltarea ei, Popper notează: „De la Thales la Einstein, de la atomismul antic la speculații lui Descartes asupra materiei, de la speculațiile lui Gilbert, Newton, Leibniz și Boscovic asupra forțelor, la cele ale lui Faraday și Einstein despre cîmpurile de forțe, ideile metafizice au avut un rol conducător“ (K. R. Popper, *Logica cercetării*, Ed. științifică și enciclopedică, 1981, p. 62.)

Scanned with OKEN Scanner

le implică sau le interzic teoriile științifice trebuie să fie, cel puțin în principiu, realizabile, cu alte cuvinte, o teorie științifică, ca descriere structurală a realității, trebuie să poată fi, în principiu, confirmată sau infirmată de fapte științifice noi. Dimpotrivă, o teorie speculativă nu are consecințe empirice bine determinate; ea poate fi reformulată în așa fel încît să explice toate faptele noi care se acumulează într-un anumit domeniu al cercetării, oricare ar fi acestea. În cazul teoriilor speculative, în special în cazul teoriilor pseudoștiințifice, nu pot fi indicate anumite fapte cu privire la care s-ar putea spune: „Dacă aceste fapte ar fi stabilite în mod obiectiv, teoria ar fi confruntată cu dificultăți serioase". Deși pretind că descriu adecvat realitatea, aceste teorii sînt imune față de infirmări empirice. Teoriile preștiințifice și pseudoștiințifice se prezintă în general drept adevăruri ultime, definitive; dimpotrivă, cei care formulează și aplică o teorie științifică pretind doar că valoarea ei de cunoaștere poate fi controlată prin probe obiective și că prin descoperirea și corectarea neajunsurilor ei este posibilă o mai mare apropiere de adevăr.

Valoarea cognitivă a teoriilor științifice. Caracteristicile cunoașterii teoretice, trăsăturile care o ridică deasupra cunoașterii empirice, apar desigur cu cea mai mare pregnanță în cazul celor mai reușite teorii științifice, îndeosebi a teoriilor științelor exacte. Iată de ce prezentarea sumară a cîtorva din aceste caracteristici și trăsături va fi făcută, în cele ce urmează, în primul rînd cu referire la asemenea teorii.

Teoriile științifice fundamentale și în același timp deosebit de reușite relevă cel mai bine o caracteristică generală a cunoașterii teoretice, aceea de a unifica, ordona și sistematiza un larg cîmp de cunoștințe, pînă atunci disparate, pe care le explică pe baza acelorași principii. Astfel, principiile mecanicii clasice, formulate de Newton, au permis unificarea și explicarea unitară a unui mare număr de regularități stabilite de-a lungul timpului, în mod independent, prin observarea sistematică a mișcării corpurilor terestre și cerești. Pe baza acestor principii au putut fi evidențiate pentru prima dată, de exemplu, asemănări structurale dintre mișcarea lunii, mișcarea unui proiectil și mișcarea unui pendul, fenomene între care nu s-a văzut pînă atunci nici o legătură. O bună teorie științifică explică deci și fenomene pentru a căror explicare nu a fost construită contribuind la o mai bună precizare a domeniului unei anumite discipline. Dezvăluind caracteristici structurale ale realității, dincolo de diversitatea și eterogenitatea de suprafața fenomenelor și regularităților empirice, legile teoretice explică adesea realități care la prima vedere par contraexemple care le contrazic. Astfel legea căderii libere a corpurilor, în conjuncție cu informații despre caracteristicile mediului în care are loc căderea, ne dă posibilitatea să explicăm atît dependența vitezei de cădere de caracteristici ale corpurilor în cădere, cum sînt masa și volumul, cît și faptul că unele corpuri plutesc sau se ridică din păturile mai dense în cele mai puțin dense ale atmosferei. Legea teoretică a căderii se aplică deci și corpurilor care, din punct de vedere empiric, nu cad. Și alte teorii fundamentale, cu mare valoare explicativă, chiar din afara limitelor științelor exacte, cum sînt teoria evoluționistă a lui Darwin și reformulările ei moderne, precum și teoria materialistă a istoriei a lui Marx, prezintă unele caracteristici asemănătoare.

Privite de la nivelul superior al cunoașterii teoretice, regularitățile empirice cunoscute ne apar ca realizări concrete ale unor corelații mai

Scanned with OKEN Scanner

fundamentale, ca posibilități realizate dintr-un mare număr de posibilități care pot deveni, în condiții determinate, din virtuale reale. Newton a explicat mișcările planetelor pe baza principiilor abstracte ale mecanicii și a informațiilor despre masa și poziția relativă a soarelui și a planetelor sistemului solar. Principiile lui Newton ne permit să vedem că dacă variabilele ce exprimă caracteristicile de stare ale sistemului solar ar fi fost altele, mișcările planetelor și traiectoriile lor ar fi fost cu totul diferite. Acest exemplu pune bine în evidență deosebirea dintre regularitățile empirice care au un caracter accidental, contingent în măsura în care depind de anumite condiții concrete și legile teoretice care exprimă proprietăți structurale ale lumii, aceleași în toate punctele spațiului și în toate momentele timpului. Cunoașterea unor legi universale face posibilă, în orice domeniu de cercetare, formularea unor enunțuri cu caracter contrafactual despre evenimente care ar fi avut loc în condiții ipotetice, diferite de cele reale. Presupunînd, bunăoară, că cercetătorul social cunoaște legi structurale care acționează în grupuri sau colectivități sociale mai restrînse sau mai largi, rezultă că el va putea formula predicții despre comportarea și viața acestor comunități și în condiții diferite față de cele care au fost empiric constatate. Dacă uniformitățile empirice nu sînt decît expresia particulară pe care o primesc în anumite condiții concrete legile universale dezvăluite de teorie, atunci teoriile care ne conduc la formularea unor asemenea legi ne vor permite să prevedem și să explicăm regularitățile empirice prin care se vor exprima aceleași legi în condiții cu totul diferite. Descoperirea legilor teoretice are, totodată o mare însemnătate practică în măsura în care ne indică condițiile în care acțiunea lor va duce la producerea unor fenomene determinate și, în general, schimbările efectelor acțiunii lor ce corespund unor schimbări determinate ale condițiilor[14]. Totodată, legile teoretice ne permit să precizăm și să corectăm legile empirice formulate pe baza unor observații și măsurători a căror precizie este, în cel mai bun caz, relativă și susceptibilă de îmbunătățire. De exemplu, din punctul de vedere al principiilor teoriei lui Newton traiectoria mișcării planetelor sistemului solar ar fi strict eliptică, cum a stabilit Kepler, dacă asupra lor s-ar exercita doar forța gravitațională a Soarelui; în realitate, această traiectorie se abate de la forma eliptică datorită forței gravitaționale exercitată de alte planete ale sistemului. Principiile teoriei lui Newton indică totodată că în măsura în care masele acestor planete sînt mici în raport cu masa Soarelui sau distanțele lor față de planeta considerată sînt mari în raport cu distanța lor față de Soare, regularitățile empirice stabilite de Kepler pot fi considerate ca o descriere adecvată a mișcării planetelor.

În sfîrșit, o teorie mai profundă și mai cuprinzătoare va face posibilă derivarea legilor unei alte teorii din principiile ei și din anumite condiții marginale. Vom spune, în acest caz, că noua teorie explică vechea teorie fiindcă precizează limitele valabilității legilor acesteia și permite derivarea lor, ca un caz particular, din propriile ei legi. Deducerea legilor termodinamicii din legile mecanicii statistice moleculare sau deducerea le-

[14] „Centrul de greutate al științei moderne se deplasează tot mai mult din sfera lumii reale și se apropie tot mai mult de sfera lumilor posibile în măsura în care indică calea spre realizarea unor noi fenomene care nu există pînă acum în lumea reală, nu numai extinzînd frontierele lumii reale în întindere și adîncime, ci și indicînd frontierele posibile ale unei asemenea extinderi, limitele posibilității de a soluționa sarcini de un anumit tip etc." (L. Tondl, *Scientific Procedures*, D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 1.)

Scanned with OKEN Scanner

gilor mecanicii clasice newtoniene din legile mecanicii cuantice, atunci cînd considerăm corpuri formate dintr-un număr mare de atomi și putem neglija constanta lui Planck, ilustrează asemenea explicații teoretice.

Unele din trăsăturile ce deosebesc teoreticul de empiric ca nivele ale cunoașterii și dau socoteală de superioritatea teoreticului asupra empiricului, atît în ordinea cunoașterii, cît și în cea a activității practice, sînt bine puse în evidență prin distincția dintre metoda behavioristă și metoda analizei structurale. Această distincție[15] a fost introdusă pentru științele numite comportamentale, științe care studiază sisteme dinamice complexe (sisteme biologice, sociale sau tehnice), sisteme ce se acomodează prin reacții adaptative unei ambianțe în continuă schimbare. Aplicarea metodei behavioriste constă în formularea unor predicții, cu privire la comportarea viitoare a unui sistem pe bază cunoașterea unor regularități care pot fi privite drept generalizări ale unor observații sau experimente realizate în mod sistematic. Astfel performanțele pe care le va realiza, în anumite condiții, un angrenaj tehnic, de pildă performanțele unui automobil, pot fi determinate pe temeiul regularităților formulate prin generalizarea și prelucrarea statistică a rezultatelor unor teste sistematice, după cum reacțiile unui organism viu la anumiți stimuli, în condiții date, pot fi anticipate cu succes dacă am stabilit în prealabil, pe cale experimentală, o corelație funcțională uniformă și cantitativ determinată între stimuli și reacții, în aceste condiții. Cînd metoda behavioristă nu este, din diferite motive, aplicabilă, putem utiliza, ca alternativă, metoda analizei structurale. Pe baza unei teorii satisfăcătoare despre caracteristicile și funcționarea angrenajului tehnic, în speță a automobilului, vom putea prezice performanțele lui în condiții determinate, tot așa, cum pe baza unei teorii fiziologice satisfăcătoare vom putea anticipa reacțiile organismului la anumiți stimuli, în condiții date. Avantajele metodei analizei structurale sînt evidente; predicțiile despre comportarea viitoare a sistemului, presupunînd că dispunem de o descriere destul de precisă a condițiilor inițiale, pot fi formulate cu aceeași precizie fără să mai fie necesare măsurători, teste, experimente. Cît ar fi de important acest avantaj, el nu este singurul avantaj al aplicării metodei analizei structurale. Aceasta nu constituie pur și simplu o alternativă în raport cu metoda behavioristă, în măsura în care ne dă informații pe care metoda behavioristă nu este în principiu capabilă să ni le ofere. În primul rînd, o teorie despre funcționarea sistemului explică legile stabilite experimental; aceste legi ne apar drept corelații între intrările și ieșirile sistemului, care au fost stabilite prin aplicarea principiului cutiei negre. În al doilea rînd, pe cale deductiv-teoretică, pot fi corectate și precizate legile empirice stabilite prin generalizarea datelor măsurătorilor. În al treilea rînd, și acest aspect poate fi extrem de important din punct de vedere practic, teoria face posibile predicții despre comportarea sistemului în condiții ipotetice, posibile, condiții în care nu putem experimenta fie din motive de principiu, fie din cauza unor limite tehnice cu caracter temporar. Bunăoară teoria ne dă posibilitatea să determinăm performanțele unui sistem tehnic care nu a fost încă construit, fie datorită unor dificultăți de ordin tehnologic, fie din considerații de ordin economic și financiar sau să determinăm reacțiile ipotetice ale unui sistem viu la anumiți stimuli cu care nu putem experimenta din motive de ordin tehnic și, în cazul omului, une-

[15] Vezi, R. Carnap, *Semnificație și sinonimie în limbile naturale*, în: R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p.p. 309—310.

Scanned with OKEN Scanner

ori, din motive de ordin moral. Dimpotrivă, în lipsa unei teorii satisfăcătoare sîntem în mod inevitabil limitați la informațiile cu privire la situațiile în care putem experimenta și sîntem nevoiți cîteodată să întreprindem experimente costisitoare sau riscante.

Sporul de cunoaștere pe care-l aduc teoriile în raport cu cunoașterea empirică se exprimă cu pregnanță în capacitatea celor mai reușite teorii de a deschide noi orizonturi cercetării prin formularea unor ipoteze cu privire la lucruri, evenimente, corelații și tendințe care nu sînt încă accesibile cunoașterii empirice. Spre deosebire de predicțiile formulate pe temeiul legilor empirice, care se referă la fenomene cunoscute, constatate în mod repetat în experiența comună sau științifică, predicțiile teoretice deschid adesea calea spre cunoașterea unor noi aspecte sau domenii ale realității. Primele exemple impresionante asupra capacității teoriilor științifice de a lărgi cunoașterea noastră, conducîndu-ne dincolo de orizontul cunoașterii empirice a momentului, au fost predicțiile astronomice elaborate pe baza legilor mecanicii. Adams și Leverrier au descoperit de exemplu, în mod independent, pe cale strict teoretică, planeta Neptun, pornind de la unele anomalii ale mișcării planetei Uranus în raport cu traiectoria ei dedusă din legile mecanicii și din cunoștințele de atunci cu privire la planetele sistemului solar, înainte ca planeta să poată fi identificată empiric. Confirmarea spectaculoasă a acestei descoperiri teoretice prin observațiile astronomice ulterioare a dat pentru prima dată oamenilor o idee despre forța gîndirii teoretice, despre capacitatea ei de a ne orienta în cunoașterea, și eventual în utilizarea practică, a unor domenii noi, necunoscute ale lumii în care trăim și a universului material în general. În fizica teoretică a secolului nostru, predicțiile de acest tip au devenit curente. Diferitele unde ale cîmpului electromagnetic și o mare varietate de specii de „particule elementare", cu o durată de viață mai lungă sau mai scurtă, au fost deduse pe cale teoretică și identificate ulterior în mod experimental. De fapt, noile teorii ale fizicii secolului al XX-lea au fost supuse controlului experienței în primul rînd prin testarea predicțiilor lor cu privire la efecte fizice noi, necunoscute. Este cazul variației masei cu viteza mișcării pentru teoria restrînsă a relativității, a curburii razelor de lumină în cîmpul gravitațional al soarelui pentru teoria generalizată a relativității, a determinării lungimilor de undă ale spectrelor radiației unor elemente chimice, precum și a descoperirii pe cale teoretică a noi „particule elementare" pentru mecanica cuantică.

Afirmarea tot mai pronunțată a rolului conducător al teoriilor în raport cu experiența, a capacității teoriilor fundamentale din cele mai avansate domenii ale științei de a devansa cunoașterea empirică și de a o conduce spre probleme și domenii noi, nu poate fi despărțită de rolul conducător al teoriei în controlul practic al naturii, în utilizarea crescîndă a resurselor ei în folosul omului. Dacă tehnica și tehnologia tradițională se întemeiau în mod preponderent pe utilizarea unor legi empirice și pe perfecționări realizate pe baza studiului experienței tehnice acumulate, revoluția tehnică care s-a produs în ultimele decenii este dimpotrivă o revoluție științifico-tehnică. Schimbarea radicală a procedeelor de producere a unor materii prime și materiale, sinteza unor substanțe care nu există în natură, descoperirea unor surse noi de energie, crearea tehnicilor moderne de prelucrare a informațiilor și de comunicație, influențarea și dirijarea eredității și multe alte realizări tehnice de importanță epocală ale ultimelor decenii sînt consecințe directe ale aplicării unor noi desco-

Scanned with OKEN Scanner

periri ale științei teoretice. Domenii de activitate cum sînt cel al sintezei chimice, al informaticii sau al ingineriei genetice sînt exemplare pentru împletirea extrem de strînsă între cercetarea teoretică și aplicații și pentru aspectele noi, originale, ale corelației dintre cunoașterea teoretică și activitățile practice.

Influența științei sociale asupra acțiunii sociale crește în mod considerabil pe măsura dezvoltării și maturizării teoretice a disciplinelor sociale. Progresele teoriei sociale oferă premise superioare pentru determinarea efectelor acțiunilor sociale, pentru cunoașterea și preîntîmpinarea unor consecințe nedorite ale acestor acțiuni. Organizarea socialistă a societății care creează premise obiective pentru conducerea și dirijarea conștientă a marilor procese sociale, deschide largi posibilități de aplicare în viața socială a noilor realizări ale gîndirii teoretice.

Orientările fundamentale ale politicii P.C.R., care stau la baza dezvoltării societății românești se întemeiază pe analiza științifică a etapelor procesului revoluționar, a stadiului actual în care se găsește țara noastră, a caracteristicilor epocii contemporane, a principalelor procese și tendințe care se manifestă pe plan internațional. Prefacerile profunde, înnoitoare care au avut loc în ultimele decenii în economie și în toate sferele vieții sociale, marile realizări obținute în indicarea gradului de civilizație și bunăstare materială și spirituală a poporului probează justețea politicii partidului de aplicare creatoare a legilor generale ale dezvoltării sociale, ale construcției socialiste, ținînd seama de particularitățile dezvoltării social-economice mondiale, de condițiile concrete din România. Afirmarea tot mai puternică a rolului conducător al partidului în dezvoltarea societății noastre reclamă intensificarea și aprofundarea continuă a activității sale teoretice și ideologice. „Consider necesar să trecem la elaborarea unui program amplu de activitate teoretică, ideologică, de analiză, în spiritul concepției materialist-dialectice a tuturor fenomenelor interne și internaționale, pentru a putea trage concluziile corespunzătoare pentru activitatea viitoare. În momentul de față consider că aceasta are o importanță deosebită pentru activitatea viitoare a partidului nostru, pentru construcție socialistă. Totodată aceasta este esențial pentru înțelegerea procesului revoluționar mondial, a schimbărilor care au loc în lume, a noilor probleme pe care le ridică trecerea altor popoare pe calea socialismului, lichidarea dominației coloniale, făurirea a zeci de state care luptă pentru consolidarea independenței lor“[16].

Construcția unor teorii științifice de un înalt nivel de abstracție în disciplinele sociale permite, totodată, evidențierea unor tendințe ale dezvoltării sociale care acționează pe termen lung. Negreșit, predicțiile teoretice în sfera socialului și umanului se deosebesc din multe puncte de vedere de predicțiile științelor teoretice ale naturii. Unele din aceste deosebiri au un caracter principial, în măsura în care exprimă trăsături specifice ale vieții sociale și ale raporturilor umane, în timp ce altele reflectă îndeosebi un anumit nivel de dezvoltare al teoriei sociale. Complexitatea deosebită a sistemelor sociale, rolul factorilor subiectivi, ritmul rapid al schimbărilor sociale, modificările brusce și sub anumite aspecte

---

[16] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică și educativă a partidului* prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român 1—2 iunie 1982, Editura politică, București 1982, pp. 56—57.

Scanned with OKEN Scanner

imprevizibile ce survin în forțele motrice ale dezvoltării sociale și în raportul dintre acestea în societățile moderne, și mulți alți factori, explică de ce nu pot fi prevăzute evenimente istorice viitoare așa cum pot fi prevăzute eclipse de soare ci doar mari tendințe ale dezvoltării sociale, și acestea într-un mod tot mai schematic pe măsură ce sînt considerate etape istorice mai îndepărtate. Clasicii marxism-leninismului și alți teoreticieni marxiști au subliniat atît marea însemnătate practică, cît și conținutul inevitabil general și schematic, susceptibil de precizări, concretizări și corectări, a predicțiilor istorice pe termen lung, cum este predicția cu privire la tendința istorică a acumulării capitaliste și cu privire la inevitabilitatea istorică a trecerii de la capitalism la comunism. Pe baza legilor generale, universal valabile ale dezvoltării sociale, formulate de teoria materialistă a istoriei a lui Marx, și a studiului experienței partidului și poporului nostru, a experienței celorlalte țări socialiste, a schimbărilor ce au loc în viața social-politică contemporană, a tendințelor dezvoltării mondiale, în Programul P.C.R. au fost formulate unele previziuni și concluzii cu privire la procesele esențiale ale trecerii spre comunism și la trăsăturile societății comuniste. Se precizează totodată că „Programul nu dă și nu poate da decît orientarea științifică generală; concluziile și prevederile sale nu sînt dogme date o dată pentru totdeauna. Va trebui să avem permanent în vedere îmbogățirea Programului cu noi teze teoretice reieșite din activitatea de transformare revoluționară a societății“[17].

2. Cunoașterea științifică ca ridicare de la concret la abstract și de la abstract la concret; corelația dialectică a nivelelor cunoașterii

Caracterizarea cunoașterii pe trei mari nivele — nivelul enunțurilor de observație, nivelul regularităților empirice și nivelul teoriilor explicative — este desigur o schematizare. Granițele dintre aceste nivele nu sînt nete, iar trecerea de la un nivel la altul are un caracter continuu, gradual. Pe de altă parte, în cadrul fiecărui nivel există numeroase gradații, trepte diferite de abstracție și de generalitate. Tranzițiile de la un nivel la altul și, în cadrul fiecărui nivel, de la o treaptă de abstracție și generalitate la alta, pot fi caracterizate ca procese de ridicare de la concret la abstract și de la abstract la concret. Termenii *concret* și *abstract* exprimă, în acest caz, distincții comparative, nu distincții calitative, de natură. Conceptele și enunțurile sînt calificate drept concrete sau abstracte nu în sine, independent de context, ci numai prin raportare unele la celelalte. Conceptele individuale, bunăoară, sînt „concrete“ în raport cu conceptele despre clase empirice cu un grad mai mare sau mai mic de generalitate; ele nu sînt însă „concrete“ în sens absolut fiindcă au de regulă un caracter dispozițional, adică exprimă dispoziții sau tendințe constante, legice de comportare ale obiectelor individuale. Conceptele empirice organizate ierarhic, de exemplu conceptele ce intervin într-un sistem de clasificări, pot fi caracterizate drept concrete

[17] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura politică, București, 1975, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

sau abstracte în raport cu nivelul lor de generalitate. În sfîrșit, conceptele teoriilor explicative sînt abstracte în raport cu conceptele empirice, descriptive, clasificatorii, chiar în raport cu cele care posedă un grad relativ înalt de generalitate. Toate conceptele și enunțurile în care intervin aceste concepte sînt, prin urmare, abstracte, dar gradul lor de abstracție diferă considerabil; prin raportare la alte concepte sau enunțuri, cu un grad mai înalt sau mai scăzut de abstracție, deci contextual ele sînt caracterizate, în mod obișnuit, drept „concrete" sau „abstracte". Spunem, de exemplu, în vorbirea de toate zilele, că însușirile direct observabile ale lucrurilor ca forma, duritatea sau culoarea sînt însușiri concrete, în timp ce „forțele" sau „puterile" prin care lucrurile produc modificări ale însușirilor direct observabile ale altor lucruri sînt socotite abstracte; în limbajul curent al fizicianului, caracteristicile direct măsurabile ale sistemelor fizice sînt numite concrete în timp ce entități ca particule elementare, cîmpuri etc., care nu au această caracteristică, sînt caracterizate ca abstracte. Granița este desigur mobilă. Un cunoscut fizician al secolului nostru, P. Langevin, nota: „Concretul înseamnă abstractul pe care l-am înțeles, abstractul cu care ne-am obișnuit". În toate aceste utilizări distincția abstract-concret nu are un caracter principial, logico-metodologic, ci unul pragmatic. Ea este trasată prin raportare la un sistem de referință, la un criteriu care ne permite să distingem ceea ce este direct observabil de ceea ce nu este direct observabil, respectiv ceea ce este direct măsurabil de ceea ce nu este direct măsurabil. Acest criteriu este rareori formulat în mod explicit. De obicei el este cuprins în mod tacit în anumite exemple paradigmatice despre ceea ce este abstract și concret, exemple pe care și le-au însușit și pe care le au în vedere toți cei care aplică în mod corect distincția. Desigur, paradigmele abstractului și concretului se schimbă în dezvoltarea istorică a unei discipline.

Dialectica concretului și abstractului în cunoașterea științifică poate fi considerată din multiplele puncte de vedere și perspective. În cele ce urmează, mișcarea dialectică a cunoașterii va fi examinată considerînd corelația observaționalului, empiricului și teoreticului în principal din două puncte de vedere: din punct de vedere *genetic* și din punct de vedere *sistematic*. Analiza genetică vizează specificul demersurilor prin care se constituie diferite tipuri de concepte și enunțuri, cum sînt conceptele empirice și teoretice, enunțurile de observație, legile empirice și legile teoretice. Analiza pe care am numit-o sistematică are ca obiect demersurile prin care se realizează funcția de cunoaștere a construcțiilor empirice și teoretice în sistemul de ansamblu al științei.

Aspecte genetice ale corelației nivelelor cunoașterii. Se spune că legile empirice se constituie prin generalizarea inductivă a datelor de observație. Acest punct de vedere este larg acceptat și astăzi în rîndurile logicienilor[18]. Au fost formulate proceduri standard a căror aplicare permite desprinderea unor regularități cu caracter strict determinist sau cu caracter statistic prin analiza unui stoc determinat de date de obser-

[18] El este contestat totuși de reprezentanții extremiști ai punctului de vedere deductivist, antiinductivist în logica științei. După K. R. Popper, inducția este un mit. Ca și teoriile explicative, regularitățile empirice sînt ipoteze care sînt supuse controlului experienței și rezistă cu succes, cel puțin o perioadă de timp, încercărilor de a le infirma. În concepția lui Popper logica științei se interesează numai de analiza demersurilor ce intervin în punerea în probă, în validarea ipotezelor, demersuri care ar avea un caracter strict deductiv, și nu de geneza acestor ipoteze, o problemă care ar fi de competența exclusivă a psihologiei empirice.

Scanned with OKEN Scanner

vație. Putem stabili, bunăoară, anumite uniformități în funcționarea unei rețele electrice pe baza analizei observațiilor sistematice cu privire la raportul dintre starea comutatoarelor și starea becurilor din rețea[19]. Unele din aceste proceduri au fost descoperite încă de J. S. Mill și formulate în cunoscutele sale reguli (canoane) ale inducției. Logica inducției înțeleasă în acest fel[20] a cunoscut în secolul nostru o reconstrucție și o formulare mai generală pe baza unor concepte noi, cum sînt cele ale ciberneticii[21].

Mult mai complicată și controversată este problema caracterizării logice a demersurilor ce intervin în geneza conceptelor și legilor teoretice. Inductivismul tradițional, (Newton și newtonienii, W. Herschel, J. S. Mill) susținea că principiile și legile teoriilor științifice sînt formulate prin generalizarea inductivă a datelor de observație[22]. Ca reacție față de inductivismul tradițional, care extinde nejustificat proceduri standard de formularea regularităților empirice la explicarea genezei principiilor și legilor teoriilor științifice, în primele decenii ale secolului nostru s-a constituit o nouă concepție metodologică în cadrul căreia teoriile științelor factuale, în primul rînd teoriile științelor matematice ale naturii, sînt caracterizate ca sisteme ipotetico-deductive. A. Einstein, care poate fi socotit inițiatorul acestei concepții, caracteriza conceptele și principiile de bază ale teoriilor fizicii moderne drept „invenții libere ale minții omului" și sublinia că ele nu pot fi obținute prin procese logice din datele experienței, cum au crezut în mod greșit inductiviștii. Cea mai bună dovadă a faptului că legile și conceptele fundamentale ale mecanicii nu pot fi derivate logic din datele experienței este aceea că două teorii ale căror concepte și legi sînt esențial diferite, teoria newtoniană a gravitației și teoria generalizată a relativității, pot să explice în mod satisfăcător aceleași date și regularități cunoscute prin experiență[23]. Elaborînd teoria metodei ipotetic-deductive, ca metodă a științelor teoretice, în cadrele generale stabilite de Einstein, K. R. Popper, R. Carnap, H. Reichenbach și alți filozofi ai științei, a căror influență a atins un punct maxim la mijlocul secolului nostru, au susținut că există o deosebire netă și ireductibilă între activitățile care duc la formularea unei noi teorii și activitățile prin care se determină valoarea lor de cunoaștere. Spre deosebire de procesul testării teoriilor, prin confruntarea consecin-

---

[19] Vezi, V. A. Smirnov, *Nivele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în: Vol. *Logica științei*, Editura politică, București, 1970, pp. 91—92.

[20] În sensul cel mai des utilizat astăzi termenul *logică a inducției* vizează nu proceduri standard de formulare a regularităților empirice pe baza unui anumit material de observație, ci metode de determinare a gradului de probabilitate a ipotezelor teoretice în lumina datelor de observație și experimentale. Pentru acest sens vezi, de exemplu, R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în: vol., *Logică și filozofie*, Editura politică, București, 1967.

[21] Vezi, de exemplu, W. Ross Ashby, *Introducere în cibernetică*, Editura tehnică, București, 1972, îndeosebi cap. III, *Mașina deterministă*.

[22] Newton afirmă explicit că în filozofia experimentală (fizică) „propozițiile se deduc din fenomene și devin generale prin inducție", iar W. Herschel susține cu aproximativ un secol și jumătate mai tîrziu că o lege teoretică, cum este legea gravitației, „a luat naștere prin inducție și abstracție asupra unor observații particulare sau legi mai puțin generale". Contemporanul său, J. S. Mill, subliniază că principiile unei teorii științifice cum este mecanica newtoniană au fost formulate printr-o „inducție cuprinzătoare și sînt aplicate apoi prin deducție. Principiile sau axiomele oricărei discipline teoretice organizate deductiv, sînt generalizări ale experienței."

[23] Vezi, A. Einstein, *Metoda fizicii teoretice*, în: *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura politică, București, 1974, pp. 368—69.

Scanned with OKEN Scanner

țelor derivate din ele cu datele experienței științifice, procesele mintale prin care ajungem la formularea unor teorii noi nu ar fi, în principiu, susceptibile de analiză logică[24]. Există doar o logică a întemeierii, justificării sau validării teoriilor științifice și nu o logică a genezei sau descoperirii lor.

Concepțiile metodologice ipotetic-deductive au meritul de a fi adus în prim plan problemele logicii evaluării comparative a teoriilor, științifice și de a fi subliniat, în mod îndreptățit, unele deosebiri dintre demersurile ce intervin în geneza conceptelor și legilor empirice și respectiv a conceptelor și legilor teoriilor științifice. Pe de altă parte, această orientare metodologică elimină și prohibește problematica analizei logico-metodologice a proceselor genezei conceptelor și legilor teoretice. Distanțîndu-se de schematismul concepției ipotetic-deductive „ortodoxe", mulți logicieni și filozofi contemporani ai științei, fie de orientare materialist-dialectică, fie de alte orientări, susțin că în demersurile ce intervin în geneza conceptelor fundamentale și a principiilor diferitelor discipline teoretice există unele caracteristici mai generale care sînt susceptibile de reconstrucție logică. Ideea „logicii descoperirii" a fost promovată în ultimele decenii într-o formă mai tare sau mai slabă. Autorii care au susținut o variantă tare a acestei idei afirmă că în procesul genezei ipotezelor teoretice intervin inferențe strict formalizabile. Acest program are astăzi tot mai puțini susținători; este greu de crezut că marea bogăție și varietate de activități prin care se construiesc conceptele și principiile disciplinelor teoretice vor putea fi reduse vreodată la un număr de inferențe logice standard. În varianta ei slabă, „logica descoperirii" vizează punerea în evidență și caracterizarea unor modalități constructive de abstractizare și în cadrul acestora a unor demersuri parțial formalizabile, care ar permite cîștigarea unui anumit grad de înțelegere logică a procesului extrem de complex și de individualizat de construcție a conceptelor și principiilor teoriilor științifice fundamentale, de formulare și rezolvare a unor noi probleme științifice. Ceea ce se are în vedere nu este o „logică a descoperirii", în sensul strict al termenului *logică*, ci mai degrabă o metodologie a descoperirii[25].

Un rol important în construcția conceptelor și legilor științelor teoretice revine procesului de idealizare. Idealizarea poate fi caracterizată ca o modalitate specifică, constructivă de abstractizare. Teoreticianul construiește „obiecte idealizate" (concepte sau legi teoretice) postulînd condiții care nu sînt și nu pot fi în principiu realizate în realitatea concretă, sensibilă. Făcînd abstracție de condițiile reale și adoptînd ipoteza că o diversitate de factori ce intervin în situațiile reale pot fi suprimați sau modificați după voie, teoreticianul construiește situații ideale, purificate, mult simplificate în raport cu situațiile reale, cunoscute în experiența comună sau în experiența științifică. Asemenea construcții mintale pot avea o însemnătate științifică excepțională în măsura în care scot la

---

[24] „Am caracterizat, mai sus, activitatea cercetătorului științific spunînd că el formulează și testează teorii. O analiză logică a primei părți a acestei activități, inventarea teoriilor, nu mi se pare nici posibilă, nici necesară. Întrebarea cum se întîmplă ca să-i vină cuiva o idee nouă — fie o teamă muzicală, fie un conflict dramatic sau o teorie științifică — interesează psihologia empirică și nu logica cunoașterii" (K. R. Popper *Logica cercetării*, pp. 75—76).

[25] Semnificative pentru această orientare sînt, de exemplu, unele din contribuțiile cuprinse în: Vol., (ed.) Th. Nickels, *Scientific Discovery, Logic, Rationality*, D. Reidel Publishing Company, 1980.

Scanned with OKEN Scanner

lumină caracteristici structurale și legi de structură universale care sînt ascunse în realitatea sensibilă, concretă de factori secundari, perturbatori. În măsura în care cele mai reușite idealizări introduse în științele teoretice au permis descoperirea, dincolo de lumea experienței comune a unei lumi noi, a unei „realități inteligibile", se poate spune că idealizarea este un demers prin care știința teoretică realizează trecerea de la cunoașterea fenomenului la cunoașterea esenței. Într-o formulare simplificatoare, care neglijează multe nuanțe și caracterul gradual al diferențelor, s-ar putea afirma că obiectul științei teoretice spre deosebire de obiectul științei empirice, descriptive, generalizatoare, este o „realitate inteligibilă". Termenul desemnează legi și caracteristici structurale ce pot fi calificate drept esență a realității concrete. Saltul de la cunoașterea fenomenului la cunoașterea esenței se exprimă în deosebirea calitativă dintre uniformitățile empirice, pe de o parte, explicația și predicția lor teoretică, pe de altă parte. Necoincidența dintre realitatea sensibilă și realitatea inteligibilă, faptul că legile, caracteristicile structurale de adîncime ale naturii și vieții sociale nu pot fi cunoscute atît timp cît considerăm realitatea în totalitatea determinărilor ei, conferă un sens mai bine determinat și mai profund afirmației că aparențele înșeală, că în știință cunoașterea înaintează de la fenomen la esență.

Caracterizată ca procedură constructivă de abstractizare care intervine în elaborarea conceptelor și legilor științelor teoretice, idealizarea nu desemnează o inferență de un anumit tip care ar putea fi pe deplin formalizată sau o metodă standard, ci o trăsătură foarte generală, comună unor demersuri de cunoaștere care pot să varieze considerabil în raport cu domeniul cunoașterii teoretice, cu tipuri alternative de construcție teoretică ce s-au dezvoltat în cadrul aceleiași discipline etc. În formularea conceptelor și legilor științelor matematice ale naturii un rol deosebit revine, de exemplu, experimentului mintal, ideal sau imaginar. Să presupunem că observația sistematică și experimentul relevă anumite corelații funcționale între caracteristici de stare ale unor sisteme fizice. Se constată, bunăoară, că pierderea cantității de mișcare a unui corp pe unitate de timp este proporțională cu totalitatea surselor de frecare. Reducînd experimental frecarea, reducem în mod proporțional, cu un coeficient determinat, pierderea de cantitate de mișcare. În experimente cu corpuri reale putem reduce, desigur, cît de mult influența factorilor ce determină pierderea cantității de mișcare a mobilului dar nu putem elimina acești factori. Putem în schimb continua experimentul real pe plan mintal, putem să postulăm că procesul micșorării influenței acestor factori continuă la infinit, și să construim astfel o situație purificată, ideală, o situație limită: cu mobil sustras oricăror forțe și perturbații exterioare. Un asemenea mobil este o construcție mintală, un „obiect idealizat"; este însă o construcție de o remarcabilă valoare cognitivă în măsura în care face posibilă formularea legii inerției: un mobil sustras acțiunii oricărei forțe exterioare își conservă starea de repaus sau de mișcare rectilinie și uniformă. Legea exprimă o determinare structurală a realității fizice cu caracter universal[26]. Acest proces de construcție a

[26] Ca și legea inerției, formularea celorlalte legi ale dinamicii newtoniene implică supoziții idealizate. De exemplu, legea a doua ($f = m.a$) enunță că accelerarea unui corp sub influența forțelor exterioare se realizează pe o dreaptă în direcția de acțiune a forței. De fapt, părțile unui corp real sînt accelerate de-a

Scanned with OKEN Scanner

obiectelor teoriei printr-o trecere la limită, prin postularea continuării la infinit a acțiunilor reale, proces care intervine și în construcția altor concepte și legi fundamentale ale mecanicii, nu este totuși un demers general, standard în științele matematice ale naturii. Există o varietate de modalități de idealizare, de tipuri de experimente mintale prin care sînt construite situații purificate, simplificate ce permit descoperirea unor conexiuni structurale, inaparente, și în acest sens „profunde", ale realului și fac posibilă sau ușurează aplicarea matematicii la descrierea naturii[27]. Este ceea ce sublinia încă Engels, relevînd semnificație metodologică a fundării termodinamicii în opera lui S. Carnot. „El a studiat mașina cu abur, a analizat-o, a descoperit că procesul ei fundamental nu apare în stare *pură*, ci este camuflat de tot felul de procese secundare, a eliminat aceste circumstanțe secundare, fără importanță pentru procesul principal, și a construit o mașină cu abur (sau o mașină cu gaz) ideală, care, ce-i drept, este tot atît de puțin realizabilă ca, de pildă, o linie geometrică sau un plan geometric, dar care, în felul ei, ne face aceleași servicii ca și abstracțiile matematice: ea prezintă procesul în formă pură, independent, nedenaturat"[28].

Demersurile constructive de abstractizare, desemnate prin termenul generic *idealizare,* nu sînt specifice științelor matematice ale naturii. Ele au avut un rol considerabil și în elaborarea conceptelor și legilor fundamentale ale unor discipline sociale. Nu numai în științele naturii dar și în științele sociale întîlnim teorii cu mari virtuți explicative și predictive care, făcînd abstracție de faptul că sînt construite prin mijlocirea unor modele abstracte, reprezintă ele însele, în conceptele și legile lor de bază, modele abstracte în raport cu realitatea concretă. Atît opera științifică a lui Marx în domeniul economiei politice, cît și unele din observațiile lui metodologice evidențiază în mod pregnant însemnătatea și rolul idealizării în construcția teoretică. În *Capitalul* și în alte lucrări economice, Marx indică în mod repetat că în măsura în care face știință teoretică, el nu consideră condițiile reale în care are loc procesul de producție ci situații ideale, construite, care permit degajarea factorilor principali, esențiali, a legilor procesului economic și eliminarea factorilor secundari, accidentali, perturbatori. Teoreticianul nu are altă cale de ales, în măsura în care în domeniul pe care-l studiază există o deosebire între conexiunea internă sau mișcarea internă a fenomenelor și formele lor exterioare de manifestare. Generalizări empirice, ca aceea că prețurile mărfurilor sînt determinate de raportul dintre cerere și ofertă, vor reprezenta, în asemenea cazuri, în mod inevitabil, aparențe înșelătoare care ascund conexiunile interne, esențiale. Raportul dintre primele și

---

lungul unor drepte diferite. Pentru a înlătura această consecință, trebuie să se postuleze că întreaga masă a corpului este concentrată într-un singur punct. De asemenea, în mecanică se vorbește despre viteza și accelerația unui corp într-un moment determinat al timpului. De fapt, prin măsurători nu putem determina decît viteza medie a unui corp într-un interval de timp. Pentru a putea vorbi de viteza lui într-un moment determinat al timpului trebuie introdusă, în prealabil, supoziția idealizantă că spațiul și timpul sînt divizibile la infinit.

[27] Sentința lui Galilei „Cartea naturii este scrisă în limbajul matematicii" exprimă în mod sugestiv o notă a științei teoretice a naturii; obiectul ei este o „realitate inteligibilă", o realitate care poate fi deschisă în limbajul matematicii; accesul la această „realitate" este condiționat de ansamblul demersurilor de purificare și simplificare a obiectelor cunoașterii empirice desemnate prin termenul de *idealizare.*

[28] K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* Vol. 20, p. 526.

Scanned with OKEN Scanner

ultimele este comparat de Marx cu raportul dintre mișcările aparente și mișcările reale ale corpurilor cerești. Contrastul dintre obiectivele științei teoretice, care urmărește cunoașterea unor conexiuni inaparente, și cunoașterea empirică care rămîne la suprafața fenomenelor este cu deosebire subliniat de Marx în referirile lui critice la economia politică clasică și îndeosebi la economia politică vulgară[29]. Autorul *Capitalului* aplică în mod consecvent și conștient analiza teoretică prin idealizare, pe care o numește de obicei *abstractizare*. Conceptele și legile teoretice de bază ale economiei politice marxiste sînt formulate prin raportare la supoziții despre care se știe că nu sînt și nu pot fi realizate în realitatea economică concretă și că sînt, în acest sens, false din punct de vedere empiric. Marx formulează legea valorii precum și alte legi ale producției de mărfuri și ale procesului de producție capitalist pe baza unor modele economice abstracte, construite prin introducerea unui mare număr de supoziții care au un caracter contrafactual explicit: cererea este egală cu oferta, nu există nici o formă de monopolism, concurența liberă este neîngrădită, mijloacele de producție și forța de muncă sînt perfect mobile astfel încît capitaliștii pot schimba caracterul producției sau locul în care produc fără dificultăți, diferența dintre import și export este egală cu zero astfel încît se poate face abstracție de comerțul exterior, compoziția organică a capitalului și rata plusvalorii este aceeași în toate ramurile economiei și în fiecare ramură a economiei în parte, capitalistul industrial își însușește întreaga plusvaloare și nu o împarte cu capitalul comercial, bancar și din agricultură, aurul este singura monedă și are o valoare constantă etc.[30]. Legea valorii se aplică fără abateri numai într-un sistem economic ideal care este tot atît de îndepărtat de sistemele economice reale pe cît sînt de îndepărtate sistemele fizice descrise prin concepte teoretice ca „gaze ideale", „mase punctiforme" sau „corpuri perfect rigide" de sistemele fizice concrete.

Valoarea științifică deosebită a multor teorii construite prin idealizare nu îndreptățește însă punctul de vedere, care se bucură de o anumită circulație în literatura marxistă, că idealizarea reprezintă metoda generală, universal valabilă de construcție a teoriilor științifice[31]. Dacă aproximările, schematizările, neglijarea unor caracteristici ale situațiilor empirice, și alte proceduri de acest fel, sînt demersuri ce intervin în orice analiză științifică cu pronunțat caracter teoretic, construcția unor „obiecte idealizate", a unor modele ce contrastează puternic prin puritatea și simplitatea lor cu situațiile ce constituie obiectul cunoașterii empirice, nu este, în schimb, o caracteristică obligatorie teoriilor științifice valo-

[29] „Economistul vulgar habar n-are că relațiile de schimb reale, zilnice, și mărimile de valoare *nu* pot fi *nemijlocit identice* ... economistul vulgar crede că a făcut o mare descoperire cînd, în fața dezvăluirii corelației interne a fenomenelor insistă asupra faptului că în manifestarea lor acestea arată altfel. În realitate, el insistă asupra faptului că pentru el aparența este aceea care contează și că pe aceasta o consideră el drept ultimul adevăr. La ce mai folosește atunci, în genere, o știință?" *(Marx către Kugelmann*, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 32, Editura politică, București, 1972, p. 494.)

[30] Vezi, L. Novak, *The Structure of Idealisation*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-London, 1980, cap. I.

[31] L. Novak (*op. cit.*, p. 34) formulează, de exemplu, teza că primele teorii ale oricărei științe sînt construite prin idealizare și că introducerea supozițiilor idealizante reprezintă „tăietura metodologică" (the methodological breackthorought), în evoluția oricărei discipline de la simple generalizări empirice la explicații teoretice autentice, cu caracter științific.

Scanned with OKEN Scanner

roase. Teoriile „fenomenologice" în fizica modernă, teoriile evoluționiste în biologie, inclusiv teoriile genetice moderne pe care se sprijină evoluționismul, precum și multe teorii larg recunoscute și apreciate din domeniul disciplinelor numite *comportamentale*, și în sens mai larg din sfera științelor sociale, utilizează în mică măsură sau chiar deloc asemenea modele. Considerarea realității și practicii științifice contemporane evidențiază marea varietate a căilor și procedeelor ce intervin în construcția teoretică a științelor, precum și caracterul nerealist al încercărilor de a reduce acest proces la o singură formulă metodologică, cît de generală. Luate în serios, asemenea tendințe metodologice simplificatoare pot deveni prohibitive și deci dăunătoare în măsura în care nu încurajează modalități alternative de construcție teoretică și pot conduce la o apreciere apriori nefavorabilă a ipotezelor teoretice ce nu satisfac anumite cerințe metodologice socotite standard.

Aspecte semnificative ale corelației dialectice a nivelelor cunoașterii sînt puse în evidență și prin analiza epistemologică a genezei enunțurilor de observație. Pentru empirismul tradițional, și chiar pentru empirismul logic timpuriu al cercului de la Viena, geneza enunțurilor de observație nu era o problemă în măsura în care era acceptat necritic punctul de vedere că aceste enunțuri reprezintă doar formulări lingvistice ale datelor „pure" sau „brute" ale simțurilor. Cercetările mai noi, îndeosebi cercetările psihologice și de istorie a științei, au evidențiat tot mai clar că un asemenea punct de vedere este de nesusținut. La o examinare mai atentă, distincția uzuală, familiară, dintre enunțuri care redau pur și simplu faptele și enunțuri care exprimă rezultatul interpretării acestor fapte în lumina unor cunoștințe preexistente se dovedește șubredă din punct de vedere principial. Enunțurile de observație, cît ar părea ele de elementare, nu sînt enunțuri a căror formulare și aprobare intersubiectivă să fie determinată exclusiv de stimularea senzorială a observatorului. Orice enunț de observație, în măsura în care exprimă o cunoștință cu valoare obiectivă, este dublu condiționat de stimulări senzoriale, pe de o parte, de rețeaua conceptuală și de cunoștințele observatorului, pe de altă parte[32]. Conceptul tradițional al enunțului de observație, condiționat unilateral de stimulările senzoriale, exprimă, de fapt, o situație limită, o situație ideală, construită mintal. Deosebirea dintre enunțuri ca: „În această eprubetă există cupru" sau „Pe aici a trecut un lup", ce exprimă constatări faptice mediate evident de cunoștințe anterioare ale observatorului, și enunțuri ca: „A început să ningă", care nu lasă aceeași impresie, nu este, de fapt, o deosebire de natură ci una de grad. Orice constatare cu valoare obiectivă, spre deosebire de relatarea unei impresii senzoriale (numai prima este o cunoștință, un enunț de observație) trebuie să fie intersubiectiv controlabilă; satisfacerea acestei cerințe implică descifrarea informației cuprinse în indicii senzoriali printr-un proces de multe ori inconștient de corelare cu regularități și legi cunoscute, de integrare a indicilor în sistemul de ansamblu al cunoștințelor observatorului. Rezultatul acestui proces este, de obicei, formularea unui enunț despre fapte nu despre impresii senzoriale[33]. Dacă unele enunțuri de

---

[32] Vezi, de exemplu, W. V. Quine, *Word and Object*, M. I. T. Press, J. Willes and Sons, Incl., 1960, îndeosebi cap. I și II.

[33] Rezerva pe care o exprimă aici cuvintele „de obicei" vizează situații ce survin rareori, situații în care observatorul nu reușește, pe baza indicilor senzoriali, să identifice un obiect sau o însușire cunoscute. Într'o asemenea situație, obser-

Scanned with OKEN Scanner

observație ne apar ca fiind determinate exclusiv de natura stimulărilor senzoriale aceasta se datorează faptului că procesele complexe care mediază, mai întîi tranziția de la stimuli la percepții[34], și apoi de la percepții la enunțuri de observație, nu sînt adesea conștiente. În lanțul de inferențe ce se interpun între datele senzoriale și formularea unor enunțuri constatative despre fapte iau naștere, cu timpul, „scurtături". Cunoștințele îndelung solicitate despre corelații, legi și regularități care intervin în formularea unor enunțuri de observație banale devin prin *internalizare* un fel de „a doua natură"; prezența și intervenția lor încetează să mai fie conștiente.

„Încărcătura teoretică" a observațiilor sau, într-o formulare mai generală, dependența observațiilor de complexul experiențelor și cunoștințelor care constituie, în ansamblul lor, „știința" observatorului, apar cu mai multă pregnanță în observația științifică. Deja Engels observa cu referire la unii cercetători ai naturii din vremea sa, care pretindeau că lucrează numai cu „fapte pure", că ei lucrează, în realitate, cu fapte interpretate în lumina unor vederi teoretice adînc înrădăcinate, care sînt de multe ori deja perimate. „Pe cît de sceptic este acest empirism față de rezultatele gîndirii contemporane, pe atît este el de credul față de gîndirea predecesorilor săi. Pînă și faptele stabilite experimental au devenit pentru el, încetul cu încetul, inseparabile de interpretările tradiționale corespunzătoare ... acest empirism nu mai este în stare să înfățișeze în mod fidel faptele, deoarece în descriere se furișează interpretarea tradițională"[35]. Puși în fața aceluiași obiect, doi observatori, unul cu pregătire științifică și celălalt fără o asemenea pregătire sau doi observatori cu formații științifice diferite vor vedea „același lucru" numai într-un sens slab al cuvîntului „a vedea", în sensul în care doi subiecți, care privind același desen identifică în el obiecte sau ființe diferite, văd totuși aceleași linii și aceleași forme. Altfel spus, ei văd „același lucru" doar în sensul că pot să cadă de acord asupra unei descrieri a obiectului observației într-un „limbaj fenomenologic", în limbajul liniilor, formelor, petelor, culorilor etc. Ei nu văd „același lucru" în sensul propriu al cuvîntului, sens care este curent în cazul observației științifice, și anume în sensul în care „a vedea" înseamnă a recunoaște, a identifica obiectul observației și a-l descrie într-un limbaj, în limba de toate zilele sau în termenii limbajului unei discipline științifice. Vizitatorul profan al unui laborator de fizică sau copilul unui fizician experimentator, care privesc și ei prin lentila unui aparat, trebuie să învețe fizică pentru a putea

---

vatorul este constrîns să se limiteze la o descriere în limbajul „datelor senzoriale", care nu este o cunoștință în sensul deplin al cuvîntului. Acesta este cazul descrierii obiectelor cu totul necunoscute.

[34] Considerarea senzațiilor și percepțiilor ca „date primare" s-a dovedit falsă din punct de vedere științific. De exemplu, recunoașterea unor forme senzoriale relativ invariante pornind de la stimulări ale analizatorului vizual, stimulări care variază sensibil în raport cu distanța și poziția subiectului față de obiectul perceput, în raport cu condițiile în care este perceput obiectul etc., este rezultatul unor procese neuronale complexe de decodare și prelucrare a impulsurilor nervoase transmise de la receptorul vizual. Discutînd, din acest punct de vedere, datele fiziologiei și psihologiei moderne M. Born observă că „fiecare ființă umană capătă încă din fragedă copilărie aptitudinea de a distinge și de a recunoaște obiectele. De aceea lumea unei ființe normale umane nu este un caleidoscop de senzații, ci este o arenă de evenimente cu sens și în continuă schimbare, în care diferitele obiecte, în pofida aspectelor lor schimbătoare, își păstrează identitatea". (M. Born, *Fizica în concepția generației mele*, p. 200.)

[35] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, p. 438.

Scanned with OKEN Scanner

„vedea" ceea ce „vede" fizicianul[36]. Presupunînd că doi observatori, unul geocentrist (T. Brache) și altul heliocentrist (J. Kepler) ar privi, stînd pe aceeași colină, răsăritul soarelui, ei ar putea cădea de acord asupra unei descrieri a ceea ce văd în limbajul „fenomenologic"; ei vor observa însă lucruri diferite, și anume primul că Soarele trece treptat peste linia orizontului care rămîne nemișcată, iar al doilea că linia orizontului se deplasează în jos și astfel Soarele se ridică treptat deasupra liniei orizontului[37]. Este firesc ca schimbările profunde care survin în cunoașterea științifică să ducă și la schimbări în modul în care cercetătorii văd obiectul cercetării[38]. În condițiile instrumentalizării și tehnicizării crescînde a cercetării științifice contemporane (și chiar a vieții cotidiene), tranziția de la ceea ce percepe observatorul la enunțul despre fapte este mediată de un șir tot mai lung de inferențe, sprijinite pe ansambluri cuprinzătoare de cunoștințe teoretice, empirice și tehnice. Conștiința medierilor, a inferențelor și interpretărilor ce intervin în formularea unei relatări observaționale este, de obicei, acută la începători. Pentu cercetătorul experimentat multe din aceste medieri încetează să fie conștiente. Mai mult, o parte din „cunoașterea tacită" cuprinsă în realizări științifice exemplare, pe care cercetătorul și le însușește în procesul educației sale profesionale, se poate fixa într-o programare neuronală specifică care intervine pe traiectul ce duce de la stimularea senzorială la percepție. Stimulați în același fel, oameni de știință cu formații esențial diferite vor face nu numai observații diferite dar vor percepe chiar, în acest sens, lucruri diferite[39].

Aspecte sistematice ale corelației nivelelor cunoașterii. Dacă concepțiile și legile empirice și teoretice iau naștere prin abstractizare, într-un sens foarte larg al termenului, sens care acoperă, în afara unor proceduri relativ standardizate de comparare și generalizare, și variate demersuri constructive ca idealizarea, funcția lor de cunoaștere se realizează prin diferite modalități de concretizare, de ridicare de la abstract la concret. Legile teoretice se comportă față de regularitățile empirice, dintr-un anumit punct de vedere, în mod analog cu modul cum se comportă acestea față de informațiile despre fapte particulare, cuprinse în enunțurile de observație. Anumite evenimente care au avut loc deja pot fi deduse din anumite regularități empirice; în conjuncție cu informații despre caracteristicile de stare ale unui sistem material la un moment dat, uniformitățile empirice ne permit predicția unor evenimente viitoare de același tip. Legile teoretice explică regularități empirice cunoscute și

---

[36] „Copilul și profanul pot vedea; ei nu sînt orbi. Dar ei nu pot vede ceea ce vede fizicianul; ei sînt orbi pentru ceea ce vede el". (N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, p. 17.)

[37] Vezi, *op. cit.*, pp. 5—8, 18—19.

[38] „Observatorul model nu este omul care vede și relatează ceea ce văd și relatează toți observatorii normali, ci omul care vede în obiecte familiare ceea ce nu a văzut nimeni înaintea lui". *(Op. cit.*, p. 30)

[39] „Vezi, Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976, cap. X și § 4 din *Postscriptum*. „Ceea ce face ca integritatea percepției să fie demnă de subliniat este, firește, faptul că atît de multă experiență tacită este încorporată în aparatul nervos care transformă stimulii în senzații" (p. 241). „În sensul metaforic și literal al termenului „a vedea", interpretarea începe acolo unde sfîrșește percepția. Cele două procese nu sînt identice, iar ceea ce percepția lasă interpretării să completeze depinde în mod efectiv de natura și volumul experienței și pregătirii anterioare" (p. 243).

Scanned with OKEN Scanner

fac posibile uneori predicii cu privire la existența unor realități și raporturi empiric constatabile care nu au fost încă cunoscute.

Printre modalitățile de concretizare o atenție deosebită merită cele prin care se realizează funcția de cunoaștere a legilor și conceptelor pe care le-am numit „obiecte idealizate". Explicația și predicția faptelor de observație pe baza unor legi formulate cu referire la condițiile ideale, la condiții construite mintal, cere în multe cazuri suprimarea, cel puțin parțială, a acestor condiții și luarea în considerare a condițiilor reale; în raport cu situația purificată la care se referă descrierea teoretică, condițiile reale apar drept factori perturbatori. Astfel, legea căderii corpurilor, care enunță că viteza de cădere este în funcție patratică de timpul parcurs în cădere, este formulată pentru căderea în vid. Pentru a explica constatările asupra căderii unor corpuri cu masă relativ mică (de exemplu, căderea frunzelor, a fulgilor de zăpadă) și pentru a formula predicții cu privire la căderea acestor corpuri, care să concorde cît de cît cu datele de observație, este necesar să considerăm în afara legii și factori perturbatori cum este densitatea atmosferei, intensitatea și direcția curenților de aer din atmosferă etc. În cazul unor corpuri foarte ușoare care nu cad ci plutesc în atmosferă și se ridică din păturile cele mai dense în păturile mai puțin dense ale atmosferei s-ar părea că legea căderii încetează să acționeze. De fapt, legea acționează și în aceste cazuri. În acest sens, se poate spune că „toate corpurile cad, chiar și cele care nu cad". Dacă această afirmație pare paradoxală în raport cu experiența noastră curentă privitoare la căderea unor corpuri foarte ușoare, aceasta se explică prin împrejurarea că efectele acțiunii legii sînt, în aceste cazuri, pe de-a-ntregul anulate de factori perturbatori. Pe de altă parte, în toate situațiile în care condițiile reale nu se deosebesc atît de mult de condițiile ideale pentru care este formulată o anumită lege teoretică, aceasta poate fi aplicată direct, fără considerarea factorilor perturbatori. Concretizarea, aplicarea legii pentru explicarea și predicția stărilor reale, se realizează în aceste situații nu prin suprimarea idealizării, prin înlocuirea cel puțin parțială a condițiilor ideale cu condiții reale, ci prin aproximare. De exemplu, în cazul căderii unor corpuri cu mase foarte mari putem face abstracție de existența factorilor perturbatori; predicțiile deduse dintr-o relație formulată pentru cazul ideal al căderii în vid pot fi considerate drept o bună aproximare a datelor de observație. Tot așa, putem aplica direct legi formulate cu referire la „lichide incompresibile" (lichide al căror volum nu variază în raport cu presiunea exercitată asupra lor) pentru a explica și prevedea comportarea lichidelor reale; modificarea volumului acestor lichide, chiar la presiuni foarte mari, este neînsemnată și poate fi, prin urmare, neglijată[40]. Putem de asemenea aplica în mod direct legile „gazelor ideale" sau a „corpului negru" unor sisteme fizice reale în măsura în care caracteristicile lor de stare nu le deosebesc în mod esențial de aceste „obiecte idealizate". În general, se recurge la aproximare ori de cîte ori suprimarea idealizării prin specificarea factorilor perturbatori nu este posibilă sau nu este practic necesară.

---

[40] Vezi, D. P. Gorski, *Despre procesul de idealizare și despre importanța lui în cunoașterea științifică*, în: *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, Editura politică, București, 1964, p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

Într-o formulare generală, se poate spune că aplicarea legilor teoretice formulate cu referire la situații ideale constă în recompunerea realității sensibile pe baza caracteristicilor structurale evidențiate de legi și a unora din condițiile reale, care apar ca factori perturbatori, ori de cîte ori aceste condiții se îndepărtează considerabil de supozițiile idealizante sau în aplicarea directă a legilor teoretice ori de cîte ori deosebirea dintre condițiile reale și supozițiile idealizante este practic neglijabilă. Această formulă schematică caracterizează destul de adecvat modul cum se realizează funcția cognitivă a „obiectelor idealizate" nu numai în științele teoretice ale naturii ci și în unele discipline sociale care au ajuns la un nivel relativ avansat de construcție teoretică. Marx sublinia adesea că fenomenele economice concrete sînt aparent în contradicție cu legile teoretice ale științei. Legile și manifestările lor nu pot fi nemijlocit identice. Aceasta înseamnă că de multe ori consecințele deduse din legi teoretice abstracte pot fi în contradicție cu datele de observație fără ca aceasta să însemne că legile au fost infirmate. Legile teoretice și manifestările lor pot fi însă în mod mijlocit identice. Explicația și predicția fenomenelor concrete pe baza legilor teoretice constă tocmai în identificarea și specificarea ansamblului factorilor și condițiilor care mijlocesc această identitate[41]. Legea valorii, bunăoară, este *prima facie* în contradicție cu observațiile asupra vieții economice. Această contradicție poate fi însă eliminată, în mod treptat, prin reintroducerea unora din condițiile reale de care s-a făcut abstracție în formularea legii. În a doua parte a volumului I și îndeosebi în volumul III al *Capitalului*, Marx deduce din legea abstractă a valorii legi mai concrete, mai „realiste", de formare a prețurilor mărfurilor, ținînd seama de oscilația compoziției organice a capitalurilor și a ratei profitului în diferite ramuri ale economiei, de oscilația raporturilor între cerere și ofertă, de existența profitului comercial, de deosebirea dintre compoziția organică a capitalului în industrie și economie și de existența rentei funciare. Spre deosebire de legea foarte abstractă a valorii, aceste legi pot fi aplicate pentru explicația și predicția cursului vieții economice. Consecințele deduse din ele nu mai sînt incompatibile cu rezultatele observațiilor asupra vieții economice curente. Predicțiile și explicațiile formulate pe baza unor asemenea legi pot fi considerate drept o bună aproximație a observațiilor și datelor statistice asupra vieții economice chiar în condițiile în care sînt menținute unele supoziții idealizante ca cele cu privire la libertatea deplină a concurenței și la egalitatea deplină dintre import și export. Căci în toate situațiile în care tendințele monopoliste nu iau proporții iar importul și exportul sînt echilibrate putem face abstracție de această deosebire dintre condițiile reale și asemenea condiții limită, ideale. Între metoda lui Marx și metoda aplicată în mod curent de științele teoretice ale naturii nu există, sub acest aspect, vreo deosebire esențială. A spune că legea valorii și specificarea unui complex de factori perturbatori, care determină rezultatul acțiunii legii în situațiile economice reale, permit explicarea proceselor și fenomenelor economice sau a spune că aceste fenomene sînt explicate prin aplicarea directă a unei legi mai „realiste", dedusă din legea abstractă a valorii prin ridicare de la abstract la concret, nu înseamnă a formula puncte de vedere deosebite din punct de vedere general metodologic.

---

[41] Vezi, *Marx către Kugelmann*, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 32, p. 494.

Scanned with OKEN Scanner

Utilizarea modelelor abstracte, cu deosebire a modelelor matematice în construcția teoretică a disciplinelor sociale constituie astăzi obiectul unei vii controverse. Unii cercetători contestă utilitatea acestor modele pentru explicația teoretică și predicația fenomenelor sociale pe temeiul că ele descriu situații radical simplificate, foarte îndepărtate de situațiile reale. De pildă, o corelație matematică formulată în cadrul modelului teoretic nu poate fi supusă direct controlului experienței; căci ori de cîte ori rezultatele cercetărilor empirice se vor abate considerabil de la consecințele deduse din model, această discrepanță este explicată prin referire la anumite caracteristici ale sistemului real care nu au fost luate în considerație în cadrul modelului teoretic. Aceste observații sînt legitime în măsura în care subliniază limite reale ale capacității explicative și predictive a modelelor abstracte utilizate astăzi în unele discipline, cum este economia matematică. Ele nu pot fi însă acceptate ca argumente de principiu împotriva construcției și utilizării unor modele abstracte, matematice în disciplinele sociale. Căci chiar dacă aceste modele nu permit de multe ori construcția unor teorii generale cu putere explicativă și predictivă, ele pot furniza un aparat conceptual util pentru analiza faptelor care are o reală valoare euristică; unele trăsături semnificative ale proceselor sociale, caracterizate printr-un înalt grad de complexitate și variabilitate, ies la iveală abia prin confruntarea acestor procese cu situații și tipuri ideale, foarte simplificate și purificate. Pe de altă parte, disciplinele sociale trebuie să tindă, în principiu, spre construcția unor teorii neintuitive, cu un grad înalt de generalitate, care fac posibilă descrierea unor caracteristici structurale ale realității sociale în limbajul precis al matematicii. Pentru realizarea unui asemenea obiectiv, poate de multe ori încă îndepărtat, introducerea modelelor abstracte și a idealizărilor de nivel mai înalt este nu numai utilă dar și indispensabilă. Pasul esențial în construcția unor teorii generale cu reală valoare explicativă și predictivă prin mijlocirea modelelor abstracte este elaborarea unor proceduri operaționale de specificare și măsurare a caracteristicilor sistemelor sociale reale care să ne permită tranziția, prin aproximații succesive, de la descrierea teoretică la situațiile concrete. În alți termeni, asemenea proceduri permit suprimarea idealizărilor, înlăturarea contradicției dintre legile teoretice abstracte și situațiile sociale concrete. Rezultatele cele mai promițătoare obținute pînă astăzi în aplicarea modelelor matematice în științele sociale indică clar cîtă muncă și inspirație creatoare este necesară pentru elaborarea unor reprezentări teoretice destul de abstracte pentru a permite descoperirea unor caracteristici structurale, inaparente, ale realității, totodată susceptibile să funcționeze, pe baza unor proceduri de concretizare cu valoare intersubiectivă, în predicția și explicația fenomenelor sociale concrete. Succesul unei asemenea întreprinderi nu poate fi asigurat decît rezistînd dublei tentații de a sacrifica relevanța empirică a modelelor teoretice preciziei formale (în acest caz, matematica încetează, după expresia sugestivă a unui economist contemporan, să fie un „bun slujitor" și se transformă într-un „foarte rău stăpîn") sau de a menține contactul cu realitatea socială concretă prin evitarea recursului la modele abstracte și la idealizări radicale.

Dincolo de particularitățile diferitelor discipline sau ale programelor de construcție teoretică în cadrul uneia și aceleiași discipline, funcția explicativă și predictivă a teoriilor științifice, precum și utilizarea lor în științele aplicative, tehnice, care-și propun elaborarea unor metode

Scanned with OKEN Scanner

eficiente de rezolvare a problemelor practice, se realizează prin ridicarea de la abstract la concret. Acest demers cognitiv are un rol esențial în procesul verificării[42], testării sau controlului empiric al teoriilor științifice. Aspectele epistemologice și metodologice specifice ale controlului empiric al teoriilor științifice justifică examinarea lor separată.

3. Punerea la probă a ipotezelor teoretice și integralitatea sistemului cunoștințelor științifice

Natura relațiilor dintre construcțiile teoretice și faptele experienței poate fi bine pusă în evidență dacă examinăm testarea sau punerea la probă a ipotezelor teoretice din științele factuale. Problema punerii la probă a ipotezelor teoretice este problema determinării consecințelor empirice ale acestor ipoteze. Examinarea modului cum pot fi determinate consecințele empirice ale unei teorii abstracte vădește complexitatea și caracterul mediat al relațiilor dintre ideile teoretice și datele experienței științifice.

În mod foarte schematic, activitatea cercetătorului din științele naturii și din științele sociale, în primul rînd din disciplinele experimentale, poate fi descrisă ca o activitate de formulare a unor noi ipoteze, ca soluții plauzibile ale unor probleme științifice, și de punere la probă sau testare a acestor ipoteze. La rîndul ei, punerea la probă poate fi redusă schematic la doi pași: determinarea unor consecințe observaționale ale acelor ipoteze care sînt în același timp acceptabile și interesante din punct de vedere teoretic și confruntarea acestor consecințe cu date ale observației științifice, în particular cu datele experimentului măsurat. În principiu, prin acești doi pași devine posibilă evaluarea comparativă a ipotezelor teoretice concurente[43] în lumina datelor experienței științifice. În concepția metodologică dominantă în secolul trecut, concepție ale cărei ecouri pot fi întîlnite pînă astăzi în manuale științifice, precum și în reflecțiile filozofice ocazionale ale unor oameni de știință, posibilitatea unei asemenea evaluări a ipotezelor teoretice este apreciată ca neproblematică. Se consideră o dată ce am derivat din fiecare din ipotezele concurente consecințe empirice specifice, diferite, putem să identificăm teoria adevărată eliminînd celelate ipoteze prin infirmarea consecințelor empirice derivate din ele; la limită, cînd există doar două alternative sau cînd numărul ipotezelor a fost redus la două, infirmarea uneia ar însemna indirect stabilirea adevărului celeilalte. Un asemenea experiment infirmator a fost numit „experiment crucial"[44]. Experimentul lui Foucault asupra mișcării Pămîntului, experimentul lui Fizeau, care a infirmat teoria corpusculară a luminii, experimentele lui Pasteur îndreptate împotriva ipotezei generației spontanee sau experimentul lui

[42] Termenul *verificare* este folosit în acest caz ca sinonim cu *testare* sau *punere la probă* a teoriilor științifice. În literatura epistemologică contemporană, termenul este utilizat de cele mai multe ori pentru a desemna o testare empirică a teoriilor, a cărei rezultate ar fi definitive, irevocabile. Dacă termenul este luat în acest sens, se poate spune că teoriile științelor factuale pot fi „confirmate" sau „infirmate" de datele experienței științifice, dar ele nu pot fi niciodată „verificate".

[43] Termenii *ipoteze concurente*, *ipoteze rivale* sînt utilizați, în general, pentru a desemna toate ipotezele formulate într-o disciplină științifică care oferă soluții la aceleași probleme științifice, explică același domeniu de fapte sau domenii de fapte care se acoperă într-o largă măsură.

[44] Expresia provine din latinescul *instantiae crucis* introdus de Fr. Bacon „în *Novum Organon*, și a devenit curentă în secolul al XIX-lea.

Scanned with OKEN Scanner

Michelson-Morley, destinat să pună în probă ipoteza eterului, sînt prezentate, de obicei, ca modele de experimente cruciale. Se recunoaște, este adevărat, că realizarea unor experimente cruciale nu este o treabă la îndemîna oricui. Născocirea ideii unui experiment crucial este apreciată, în genere, ca fiind rodul unei imaginații științifice ieșite din comun, iar executarea experimentului poate depinde de instrumente științifice greu de construit sau chiar irealizabile din punct de vedere tehnic într-un anumit moment. În sfîrșit, punerea la punct a tuturor detaliilor unui asemenea experiment cere spirit metodic, multă măiestrie, iscusință și meticulozitate. Istoria experimentelor cruciale amintite mai sus și a altor experimente cruciale este semnificativă din toate aceste puncte de vedere. Se subliniază însă, totodată, că oricît de mari ar fi aceste exigențe și dificultăți, ele nu pun în discuție, din punct de vedere principial, posibilitatea experimentelor cruciale.

O critică epistemologică a ideii experimentului crucial a fost formulată, pentru prima dată, la începutul secolului nostru de către P. Duhem. Considerațiile lui Duhem cu privire la imposibilitatea infirmării definitive a unei ipoteze teoretice au fost reluate și dezvoltate de către unii filozofi contemporani, în primul rînd de către W. V. Quine. Aprecierea critică a supozițiilor epistemologice ale ideii experimentului crucial este importantă în primul rînd fiindcă relevă că elementele științei teoretice (ipoteze, teorii, definiții, convenții) constituie un sistem caracterizat printr-un înalt nivel de integrare. Examinarea și evaluarea elementelor acestui sistem în mod separat, făcîndu-se abstracție de corelațiile complexe dintre ele, nu este justificată sub aspect principial. Considerarea relațiilor dialectice circulare dintre elementele sistemului cunoașterii teoretice are, cum se va vedea, nu numai o semnificație filozofică generală ci și una practică, care privește strategia cercetării științifice.

Concepția tradițională cu privire la experimentele cruciale se întemeiază pe supoziții de ordin logico-epistemologic care nu sînt de multe ori formulate explicit. Este vorba, în primul rînd, de așa-numita asimetrie dintre verificarea și infirmarea consecințelor empirice ale unei ipoteze teoretice. Adevărul unei ipoteze, ale cărei consecințe sînt în mod sistematic în acord cu datele observației și ale măsurătorilor științifice, nu este definitiv stabilit, într-un dublu sens, logic și faptic: logic, fiindcă falsul implică orice și, prin urmare, dintr-o ipoteză falsă pot fi derivate și consecințe adevărate; faptic, fiindcă observațiile și măsurătorile care confirmă consecințele deduse din ipoteză nu pot constitui probe hotărîtoare ale adevărului ei; nu putem exclude producerea în viitor a unor observații și măsurători mai precise care vor infirma aceste consecințe și, prin urmare, ipoteza. Se consideră că datele observației ar putea, dimpotrivă, proba în mod concludent și irevocabil falsitatea unei ipoteze teoretice. *Modus tollens* ar permite stabilirea falsității unui enunț general (a unei ipoteze teoretice) odată ce s-a stabilit în mod empiric falsitatea unei consecințe deduse din acest enunț. Ipoteza nu ar putea fi salvată de la infirmare decît cu prețul introducerii unor ipoteze *ad hoc*, adică cu prețul încălcării unor cerințe general recunoscute ale obiectivității științifice.

Critica lui Duhem este îndreptată în primul rînd împotriva acestor supoziții. În general, consecințele empirice ale unei ipoteze teoretice sînt derivate printr-un lanț de inferențe din premise ce cuprind în afara ipotezei alte idei și cunoștințe științifice. Ansamblul acestor idei și cunoștințe care mediază derivarea unor consecințe empirice determinate

Scanned with OKEN Scanner

dintr-o ipoteză teoretică vor fi desemnate în cele ce urmează prin termenul *cunoaştere prealabilă*. Dacă acceptăm că valoarea de adevăr a componentelor din care se constituie cunoaşterea prealabilă nu poate fi asigurată în mod deplin şi irevocabil, urmează ca atunci cînd consecinţele empirice deduse dintr-o ipoteză teoretică vor fi contrazise sistematic de datele de observaţie (presupunînd că nu punem la îndoială obiectivitatea acestor date) vom fi îndreptăţiţi să tragem o singură concluzie: cel puţin una dintre premisele din care au fost derivate aceste consecinţe[45] este falsă. Principial vorbind, „vinovăţia" va putea fi atribuită atît ipotezei cît şi uneia sau alteia din componentele cunoaşterii prealabile[46]. Rezultatul negativ al punerii în probă nu conţine nici o indicaţie directă cu privire la segmentul de cunoaştere care este responsabil pentru acest rezultat negativ[47].

Înainte de a discuta unele exemple istorice, să considerăm o situaţie generală, schematizată, care face mai intuitivă această concluzie. Să presupunem că dintr-o ipoteză a mecanicii cereşti au fost derivate anumite predicţii cu privire la observaţii astronomice, observaţii ce au fost realizate ulterior cu ajutorul unui telescop. Să presupunem, de asemenea, că rezultatele observaţiilor astronomice se abat considerabil de la mărimile prezise pe cale teoretică. Admiţînd că s-a verificat exactitatea calculelor, ce explicaţii ale acestui rezultat negativ sînt posibile? Evident, ele sînt numeroase: falsitatea ipotezei supusă probei, falsitatea cunoştinţelor (sau a unora din acestea) cu privire la caracteristicile de stare ale sistemului supus observaţiei sau cu privire la caracteristicile mediului în care se propagă lumina de la sistemul observat la telescop, falsitatea teoriilor optice şi geometrice utilizate în deducerea consecinţelor ipotezei şi implicate în funcţionarea telescopului etc. Este clar că sîntem îndreptăţiţi să afirmăm că ipoteza a fost infirmată de observaţiile astronomice numai dacă toate celelalte posibilităţi de a explica datele observaţiei pot să fie eliminate. Este evident însă că nu avem posibilitatea de a elimina aceste posibilităţi din moment ce admitem că toate rezultatele ştiinţifice sînt susceptibile doar de o confirmare relativă. Dacă adevărul diferitelor componente ale sistemului ştiinţei teoretice nu poate fi asigurat în mod definitiv nici determinarea falsităţii unei ipoteze teoretice prin infirmarea consecinţelor empirice deduse din ea nu poate fi considerată definitivă şi irevocabilă. În principiu, nu există asimetrie ci o simetrie deplină între confirmarea şi infirmarea ideilor ştiinţifice; atît una cît şi cealaltă au doar o valoare relativă.

Semnificaţia filozofică generală şi cea metodologică a concepţiei inte-

---

[45] Corectitudinea logică a derivărilor este presupusă.

[46] Popper descrie astfel diferitele posibilităţi de a apăra un sistem teoretic: „introducerea de ipoteze *ad hoc*, modificarea aşa-numitelor definiţii ostensive (sau a definiţiilor explicite, care le pot înlocui), adoptarea unei poziţii circumspecte cu privire la temeinicia muncii experimentatorului; acele observaţii ale acestuia care ameninţă sistemul acceptat pot fi excluse din ştiinţă pe temeiul că sînt insuficient asigurate, neştiinţifice, neobiective... şi, în sfîrşit, rezerve cu privire la perspicacitatea teoreticianului..." (K. R. Popper, *Logica cercetării*, p. 113).

[47] „În rezumat, fizicianul nu poate să supună controlului experienţei o ipoteză izolată ci numai un ansamblu de ipoteze; cînd experienţa este în dezacord cu premisele sale, ea îl învaţă că cel puţin una din ipotezele sale, care constituie acest ansamblu, este inacceptabilă şi trebuie să fie modificată dar ea nu indică ipoteza care trebuie să fie revizuită". (P. Duhem, *La théorie physique. Son objet et sa structure*, Chevalier a Rivière, Paris, 1906, p. 307.) Duhem compară fizica cu un organism o parte a organismului nu poate funcţiona fără ca celelalte să intre în acţiune.

graliste asupra științei teoretice pentru critica reprezentărilor concrete asupra experimentului crucial se desprinde mai clar din discuția unor evenimente istorice. În jurul anului 1820 a fost stabilită existența unei discrepanțe sistematice între traiectoria planetei Uranus, calculată pe baza aplicării legilor mecanicii newtoniene, și rezultatele observației astronomice. Dintre diferitele încercări de a explica și elimina această „anomalie" cea încununată de succes a fost, după cum se știe, ipoteza lui Adams și Leverrier despre existența unei noi planete a sistemului solar, planeta Neptun. Considerarea influenței gravitaționale a acestei planete ipotetice asupra planetei Uranus permitea eliminarea nepotrivirilor dintre calculele teoretice și datele observației astronomice. Pentru mulți contemporani, ipoteza lui Adams și Leverrier apărea ca un exemplu tipic de explicație *ad hoc*. Dar caracteristicile planetei Neptun, prezise prin calcul teoretic, au fost confirmate în mod strălucit odată cu perfecționarea instrumentelor de observație. Descoperirea planetei Neptun este un exemplu istoric de eliminare a contradicției dintre teorie și datele de observație prin reevaluarea unui element al cunoașterii prealabile, în speță a cunoștințelor despre constituția și structura sistemului solar. Strategia care a fost în acest caz încununată cu un rezultat științific atît de important nu poate fi transformată, totuși, într-o regulă generală, într-o normă. Aproximativ în aceeași perioadă a fost pusă în evidență o rotație înceată, de 43 de secunde de arc de cerc într-un secol, a orbitei planetei Mercur. Încercările de a explica acest efect prin perturbații produse de Venus, planeta cea mai apropiată de Mercur, sau de Jupiter, o planetă cu masă mai mare, nu au dus la rezultate mulțumitoare. În această situație, Leverrier a introdus o ipoteză auxiliară de același tip cu cea care a funcționat cu un succes atît de mare în explicarea anomaliilor traiectoriei planetei Uranus, anume ipoteza existenței unor planete necunoscute în interiorul orbitei lui Mercur, a unor sateliți mercurieni. Dar de această dată observațiile astronomice nu au confirmat ipoteza. O explicație satisfăcătoare a rotației periheliului lui Mercur a fost dată, după cum se știe, abia prin elaborarea teoriei generalizate a relativității. Soluția problemei a fost găsită, în acest caz, nu prin formularea unei ipoteze auxiliare, prin revizuirea unor elemente ale cunoașterii prealabile, ci prin înlocuirea unei teorii fundamentale, teoria newtoniană a gravitației, printr-o nouă teorie, teoria einsteiniană a gravitației. Aceasta înseamnă, de fapt, a califica rotația orbitei lui Mercur, spre deosebire de anomaliile traiectoriei lui Uranus, ca o infirmare a teoriei gravitaționale a lui Newton.

Considerarea acestor situații istorice, și a altora, arată clar că pentru problemele științifice pe care le generează infirmarea consecințelor empirice derivate dintr-o ipoteză teoretică nu există soluții metodologice standard. În general, cercetătorii tind să elimine contradicția dintre teorie și observații bine controlate prin revizuirea ipotezelor teoretice de cîte ori acestea nu sînt sprijinite de confirmări importante și numeroase și nu ocupă o poziție centrală în sistemul acceptat al cunoașterii teoretice sau, invers, prin revizuirea unor componente ale cunoașterii prealabile, altfel spus prin introducerea unor ipoteze auxiliare, ori de cîte ori este vorba de teorii fundamentale și foarte bine confirmate. Nu se poate obiecta, desigur, împotriva acestei tendințe atît timp cît ea are doar rolul de a-l orienta pe cercetător în căutarea unei soluții ipotetice, care va fi pusă în probă și va fi părăsită ori de cîte ori se ivesc alternative

Scanned with OKEN Scanner

mai bune. Dimpotrivă, în măsura în care această înclinație spontană este legiferată ca regulă de acțiune obligatorie, transformată în normă metodologică, ea nu numai că nu garantează întotdeauna succesul științific, dar riscă uneori să compromită în mod grav receptivitatea față de alte soluții, care este esențială pentru progresul cunoașterii științifice. Istoricul teoriei generalizate a relativității, formulate de Einstein în deceniul al doilea al secolului nostru, ilustrează în mod izbitor influența puțin fericită pe care o pot exercita acele poziții epistemologice și metodologice care implică adoptarea unei strategii științifice rigide.

În lucrarea sa *Știința și ipoteza* (1902), cunoscutul matematician și filozof francez al științei H. Poincaré a formulat pentru prima dată în mod clar întrebarea dacă teoriile geometrice, în calitate de teorii fizice, se află sau nu sub controlul experienței. Presupunînd că rezultatele măsurării unor triunghiuri mari, de dimensiuni astronomice, s-ar abate sistematic de la valoarea de 180°, prezisă de geometria euclidiană, Poincaré se întreba dacă un asemenea rezultat ar putea întemeia, într-o situație sau alta, judecata că spațiul considerat nu are proprietăți euclidiene, că geometria euclidiană a fost infirmată de experiență. Răspunsul său negativ la această întrebare este fundamentat pe o concepție generală cu privire la raportul dintre teoriile fizice și experiență, cunoscută sub numele de convenționalism. Punctul de plecare al argumentării lui Poincaré cu privire la imposibilitatea infirmării empirice a geometriei euclidiene este că orice predicții cu privire la rezultatele măsurătorilor fizice au ca premise nu numai teoria geometrică ci și alte teorii și legi fizice, de exemplu, legea optică că lumina se propagă în linie dreaptă. Dacă s-ar ivi o contradicție sistematică între predicțiile teoretice și datele de observație, aceasta ar putea fi înlăturată, în principiu, pe două căi: fie prin revizuirea geometriei euclidiene, fie prin revizuirea unor legi și teorii fizice propriu-zise. Din punct de vedere logic aceste două căi sînt echivalente dar între ele am putea și ar trebui să alegem pe baza unor considerații de convenabilitate. Acordul dintre teorie și experiență va trebui să fie restabilit prin revizuirea teoriilor fizice propriu-zise și nu a geometriei euclidiene; o asemenea decizie va fi convenabilă în toate cazurile fiindcă geometria euclidiană, caracterizată ca o geometrie de o curbură zero, este considerabil mai simplă decît geometriile neeuclidiene[48].

Convenționalismul lui Poincaré echivala cu prohibirea în principiu a oricărei încercări de a rezolva probleme ale fizicii teoretice prin adoptarea unei geometrii neeuclidiene. Este o ironie a istoriei că acest punct de vedere a fost formulat și popularizat tocmai în anii care au precedat nemijlocit elaborarea de către Einstein a noii teorii a gravitației, pe baza unui model geometric neeuclidian. Dacă directiva lui Poincaré, altminteri o mare autoritate științifică a epocii, ar fi fost urmată, ar fi trebuit să se renunțe din capul locului la idei ca acea care a constituit punctul de plecare al elaborării teoriei einsteiniene a gravitației. Eroarea epistemologică ce stă la baza convenționalismului lui Poincaré reiese cu cla-

[48] „Dacă deci, prin imposibil, am descoperi paralaxe negative sau am demonstra că toate paralaxele sînt superioare unei anumite limite, am avea de ales între două concluzii: noi am putea renunța la geometria euclidiană sau să modificăm legile opticii și să admitem că lumina nu se propagă în mod riguros în linie dreaptă. Este inutil de adăugat că toată lumea va considera această soluție ca mai avantajoasă. Geometria euclidiană nu are deci a se teme de experiențe noi". (H. Poincaré, *op. cit.*, pp. 95—96).

Scanned with OKEN Scanner

ritate dintr-o considerare cît de sumară a conținutului fizic al teoriei generalizate a relativității. Poincaré aprecia că geometria euclidiană va trebui protejată de infirmare în cazul oricărei contradicții dintre predicțiile deduse dintr-un ansamblu ce include în afara geometriei legi fizice propriu-zise, optice sau mecanice, pe de o parte, și datele experienței pe de altă parte, pe temeiul marii ei simplități în raport cu geometriile neeuclidiene. Caracterul nerezonabil al unei asemenea decizii este semnalat, după cum a arătat Einstein, pur și simplu de faptul că menținerea unei geometrii mai simple trebuie să fie plătită, în acest caz, cu prețul adoptării unor teorii fizice tot mai complicate[49]. Alegerea unei geometrii neeuclidiene, în speță a unei geometrii riemanniene de curbură variabilă, ca bază a descrierii fizice, a permis, dimpotrivă, o simplifcare convenabilă a sistemului teoretic în ansamblu[50], ceea ce reprezenta, pentru Einstein, o indicație indirectă că noua teorie constituie o descriere mai adecvată a realității fizice. Convenționalismul lui Poincaré constituie un exemplu remarcabil cu privire la felul în care o poziție filozofică principială poate influența, în măsura în care este luată în serios, în mod direct decizia științifică. Confruntarea strategiei științifice pe care o implică convenționalismul lui Poincaré cu dezvoltarea reală a științei indică că este nu numai greșit în principiu, ci și dăunător pentru practica științifică, să se considere că o construcție teoretică poate fi menținută neschimbată în fața oricăror observații printr-o decizie, și să fie sustrasă, în acest sens, controlului experienței.

Principial vorbind, problema științifică pe care o creează o contradicție sistematică între predicțiile teoretice și datele controlate ale experienței științifice poate fi rezolvată atît prin revizuirea ipotezei (teoriei) specifice cît și prin reconsiderarea unuia sau altuia din elementele cunoașterii prealabile, inclusiv prin introducerea unor ipoteze auxiliare. Care din aceste alternative trebuie preferată pentru a favoriza progresul științific, aceasta o poate indica numai o intuiție științifică bazată pe examinarea tuturor elementelor situației problematice și nu reguli metodologice generale sau alte considerente apriori. Singura directivă metodologică utilă în asemenea situații este de a examina fiecare alternativă fără idei preconcepute și în același timp critic. Cît de rezonabilă ne-ar apărea această atitudine, ca poziție de principiu, dacă acceptăm punctul de vedere că știința teoretică se caracterizează printr-un înalt nivel de integrare și este, prin urmare, deschisă în toate elementele ei componente reevaluărilor în lumina noilor date ale experienței, pe atît de greu îi vine cercetătorului să o respecte întocmai în fiecare caz în parte. Consecvența față de principiul deschiderii sistemului științei teoretice, în totalitatea elementelor sale, în fața noilor date ale experienței, principiu larg recunoscut astăzi în formularea lui generală, cere cercetătorului

---

[49] Vezi, în această privință § 32, *Geometria și experiența* din lucrarea lui A. Einstein și L. Infeld *Evoluția fizicii*, (Editura tehnică, București, 1957) în care este imaginată o discuție între un exponent al punctului de vedere „convenționalist" și un exponent al punctului de vedere al teoriei generalizate a relativității, discuții pe care ultimul o încheie cu următoarea concluzie: „Sînt de acord că aparatul meu matematic este mai complicat decît al dumneavoastră, dar ipotezele mele fizice sînt mai simple și mai firești" (p. 187).

[50] Nu mai erau necesare revizuiri în legile opticii și mecanicii, nici introducerea unor efecte universale de contracție o dată cu schimbarea intensității cîmpului gravitațional; forța gravitațională din teoria newtoniană devenea superfluă fiindcă toate faptele explicate cu referire la această forță pot fi explicate prin structura geometrică a spațiului fizic.

nu numai capacitatea de a rezista unor forme adesea foarte subtile ale conservatorismului și modei științifice, ci și însușirea rară de a surprinde și scoate la iveală presupozițiile ascunse în cunoașterea prealabilă, presupoziții care sînt, prin caracterul lor tacit, neexplicit, sustrase discuției critice și revizuirii[51]. Considerarea relațiilor complexe dintre teorie și experiență, care exprimă nivelul înalt de interdependență și întrepătrundere a elementelor în sistemul științei teoretice, ne oferă o imagine mai cuprinzătoare asupra varietății dificultăților și obstacolelor ce trebuiesc înfruntate și depășite pentru a deschide calea progresului științific.

Caracterizarea științei teoretice ca un sistem cu un grad înalt de integrare nu atrage după sine contestarea existenței *de facto* a unor experimente cruciale în știință, ci doar respingerea punctului de vedere, încă răspîndit, că infirmarea empirică a unei ipoteze teoretice, considerată separat, ar fi un proces simplu și neproblematic. Ar fi greșit să se considere că există o incompatibilitate între concepția integralistă, holistă asupra științei teoretice și recunoașterea rolului pe care l-au jucat anumite experimente, numite cruciale, în dezvoltarea istorică reală a științei. Critica epistemologică a ideii experimentului crucial privește supoziția de principiu că ar exista în sistemul științei teoretice elemente absolut asigurate ce ar permite identificarea neproblematică a componentei responsabile pentru nepotrivirea sistematică între predicțiile teoretice și datele experienței științifice. Dacă acceptăm că nici datele experienței, nici cunoașterea prealabilă în ansamblul elementelor ei, nu pot fi pe deplin asigurate și deci absolut certe, urmează că nici infirmarea empirică a unei ipoteze teoretice nu poate fi considerată absolută și irevocabilă. A recunoaște aceasta nu înseamnă însă a nega că, într-o situație problematică sau alta, există indicații obiective și temeiuri raționale suficiente pentru a considera elementele cunoașterii prealabile ca relativ mai bine asigurate decît ipoteza supusă controlului experienței și că, în acest caz, este rezonabil să vorbim de infirmarea unei ipoteze, de realizarea unui experiment crucial, într-un sens slab, practic al termenului. Recunoașterea caracterului problematic al interpretărilor date semnificației unui verdict negativ al experienței, ce decurge ca o consecință din gradul înalt de integrare al științei teoretice, nu implică renunțarea la asemenea interpretări ci presupune, dimpotrivă, formularea unor interpretări alternative, discuția lor critică și evaluarea lor comparativă. Posibilitatea de a realiza acordul comunității de specialiști asupra unor asemenea evaluări și, totodată, posibilitatea de a reconsidera aceste evaluări, fie în lumina unor idei și fapte noi, fie a reflecției asupra ideilor și faptelor cunoscute deja, evidențiază unitatea dialectică a valorilor obiectivității și relativității cunoașterii științifice.

---

[51] „Progresul este adesea realizat prin formularea explicită a unei prezumții care fusese înainte ascunsă și apoi prin examinarea ei atentă și prin respingerea ei. Un exemplu important și dramatic a apărut atunci cînd Einstein a contestat prezumția universal acceptată că are sens, întotdeauna, să spunem despre două evenimente că au loc *în același timp*. Considerînd modul cum poate descoperi un observator dacă două evenimente distanțate în spațiu au loc „în același timp", Einstein a fost condus spre concluzia că două evenimente pot fi simultane pentru anumiți observatori dar nu și pentru alții, aceasta depinzînd de localizările și .vitezele evenimentelor în discuție. Respingerea prezumției a condus la teoria specială a relativității, care a constituit un imens pas înainte în explicarea unor fenomene, ca cele puse în evidență de experimentul Michelson-Morley. Este clar că o prezumție trebuie să fie identificată înainte de a putea fi contestată". (I. M. Copi, *Introduction to Logic*, The Macmillan Company, 1968, p. 406.)

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul X

TEORIA ADEVĂRULUI

Locul central pe care-l ocupă problema adevărului în gnoseologia materialist dialectică, faptul că descoperirea adevărului reprezintă scopul fundamental al cunoașterii, presupune explicarea conceptului de adevăr, a conținutului său obiectiv, analiza interrelației dintre absolut și relativ în constituirea adevărului, a criteriilor sale de verificare.

1. Conceptul de adevăr

Edificată pe distincția dintre cunoștință și obiectul cunoașterii, definirea adevărului este subordonată relației cognitive fundamentale subiect-obiect, se află, prin urmare, într-o directă legătură cu soluționarea problemei fundamentale a filosofiei. Idealismul subiectiv, pe baza supoziției că realitatea și dinamismul acesteia n-au o existență independentă de conștiință, neagă, implicit, existența de sine stătătoare a lumii în raport cu subiectul epistemic și actul de cunoaștere, formulînd, în consecință, concluzia că noțiunile și ideile nu reflectă un conținut obiectiv. De idealismul subiectiv se delimitează, referitor la problema în discuție, nu numai materialismul ci și idealismul obiectiv, care admite existența realului independent de procesul de cunoaștere. Astfel, definirea de largă circulație a adevărului ca o concordanță între enunțuri și stările reale la care se referă acestea nu este proprie numai concepției materialiste, ci o întîlnim și la diferite variante ale idealismului obiectiv — cum ar fi, mai ales, filosofia hegeliană. Acest lucru l-a avut în vedere Fr. Engels, cînd în cunoscuta sa lucrare *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane,* afirma că la cea de a doua latură a problemei fundamentale a filozofiei majoritatea filosofilor răspund afirmativ[1]. În funcție, însă, de accepțiunea materialistă sau idealistă a obiectului cunoașterii, sensul conceptului de adevăr va fi diferit. Concepția idealismului obiectiv referitoare la obiectul cunoașterii poartă amprenta idealismului în general, concretizată în ipostazierea abstracției, în transformarea ei într-o realitate absolută, de sine stătătoare. „La Hegel, de pildă, ceea ce cunoaștem în lumea reală este tocmai conținutul ei de gînduri, tocmai ceea ce face din lume o realizare treptată a Ideii absolute, Idee absolută care,

[1] Vezi, Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane,* cap. II.

independent de lume și înaintea lumii, a existat dintotdeauna undeva; or, este evident că gîndirea poate să cunoască un conținut, care este, încă dinainte, un conținut de idei"[2]. Observăm că definirea adevărului dată de idealismul obiectiv se întemeiază pe o inversare a raportului dintre concret și abstract, pe considerentul că realitatea ar avea un caracter ideal.

Întrucît adevărul se referă la raportul dintre cunoaștere și obiectul ei în gnoseologia materialist-dialectică el apare definit ca o proprietate a conținutului cognitiv-informațional, fiind transmis prin intermediul expresiilor propoziționale. Adevărul nu poate fi considerat o proprietate nemijlocită a obiectelor, fenomenelor și proceselor materiale, pentru că în acest fel s-ar pierde din vedere caracterul social-istoric al cunoașterii, faptul că subiectul cunoscător reflectă în mod activ, constructiv, realitatea.

Forma logică cea mai simplă la nivelul căreia cunoștința poate fi raportată la obiect este propoziția. Noțiunile nu afirmă și nu neagă ceva despre stările reale, deci nu se supun criteriului adevărului și falsului, în schimb ele trebuie să aibă conotație și extensiune bine definite pentru a putea sprijini cu succes efortul uman de cunoaștere. Pentru prima oară, Aristotel a subliniat că adevărul și falsul se află în afirmarea sau negarea a ceva despre ceva, adică în propoziție. „Căci fiecare afirmare sau negare, trebuie după cum se știe, să fie adevărată, ori falsă, pe cînd expresiile fără legătură, cum ar fi: om, alb, aleargă, învinge, nu pot fi nici adevărate nici false"[3]. Normele morale, care exprimă cerința unei anumite comportări și nu stări reale, de asemenea, nu sînt adevărate sau false. În acest caz vor fi adevărate sau false propozițiile despre normele și imperativele morale, care stabilesc relația acestora cu stările sociale reale. Enunțurile prin care se exprimă o poruncă, o rugăminte sau o întrebare nu au nici ele valoare de adevăr. Acestea nu sînt cunoștințe deoarece au numai sens, adică posedă conținut informațional, dar nu au semnificație[4], și astfel nu pot fi apreciate din punctul de vedere al valorii lor de adevăr.

Definirea adevărului ca proprietate a enunțurilor cognitiv-informaționale despre stările reale presupune deosebirea dintre *valoarea de adevăr* a propozițiilor și *semnificația* acestora, în accepția de informație pe care o comunică propozițiile însăși. Caracteristica de bază a adevărului o constituie faptul că el se întemeiază pe corespondența informațiilor cu realitatea și nu pe cunoașterea semnificației formulării propoziționale prin care este exprimat. De aici apare caracterul relativ al distincției dintre adevărul analitic — rezultat din cunoașterea semnificației expresiei pe care o conține — și adevărul sintetic — determinat prin confruntarea informației cu experiența. Deosebirea dintre enunțurile analitice și cele sintetice va fi diminuată în condițiile în care domeniul conceptelor și propozițiile analitice poate fi pus în legătură cu teoria experimentului și observației. Totodată, și semnificația expresiilor lingvistice este supusă evoluției, schimbării fiind dependentă de cunoștințele despre lume ale unei comunități aflate în continuu progres. Ea este indisocia-

---

[2] Fr. Engels, *op. cit.*, în: *Opere*, Vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 275.

[3] Aristotel, *Organon*, I, Editura științifică, București, 1957, p. 124.

[4] Vezi, G. Frege, *Sens și semnificație*, în: *Logică și filosofie*, Editura politică, București, 1966. Astăzi se utilizează în mod curent termenii *semnificație* și *referință* pentru *sens* și respectiv *semnificație*.

Scanned with OKEN Scanner

bilă valorii de adevăr acordată într-o etapă sau alta din dezvoltarea științei unei comunități, anumitor enunțuri ipotetice[5].

Prin teza că adevărul este corespondența conținutului ideilor cu realitatea, gnoseologia materialist-dialectică continuă și dezvoltă un punct de vedere formulat de Aristotel. „A enunța că ceea ce este nu este sau că ceea ce nu este este constituie o propoziție falsă; dimpotrivă o enunțare adevărată este aceea prin care spun că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este"[6]. În strînsă legătură cu această formulare, Aristotel subliniază că adevărată este afirmația despre ceea ce în realitate este unit și negația despre ceea ce în realitate este despărțit[7], iar falsul este definit în opoziție cu propozițiile adevărate, fie ele afirmative sau negative, care sînt numai o submulțime din mulțimea propozițiilor.

Concordanța cu realitatea — condiție *sine qua non* pentru adevăr — se proba în concepția aristotelică cît și în orientările din gnoseologia premarxistă, care au preluat ulterior punctul de vedere aristotelic, pe o cale strict teoretică. Aportul gnoseologiei materialist-dialectice în teoria adevărului constă, esențialmente, în sublinierea că adevărul conținutului de cunoaștere nu poate fi surprins într-un plan pur teoretic, ci prin recurgerea la procedee operaționale neteoretice. Acest criteriu de probare a veridicității conținutului cunoașterii este practica social-istorică. În practică, în procesul activității transformatoare, poate fi constatat caracterul adecvat sau inadecvat al cunoștințelor în raport cu realitatea. Totodată, materialismul dialectic nu absolutizează criteriul practicii în stabilirea adevărului, nici în sensul că el ar fi unicul, nici în sensul că ar oferi cunoștințe ultime și definitive.

Pentru demersul cognitiv are importanță nu numai modul de definire a adevărului și corelația dialectică a momentelor sale, ci și criteriul pe baza căruia este posibilă stabilirea autenticității concluziilor obținute în cercetarea experimentală sau teoretică. Se impune, astfel, luarea în considerare a distincției dintre *definiția* adevărului și *criteriul* adevărului. Definirea adevărului prin criteriul său de verificare, confuzia acestora, atrage după sine ștergerea deosebirii dintre enunțurile științifice adevărate și false. În acest fel, concepțiile care identifică adevărul cu criteriul său întîmpină dificultăți în înțelegerea caracterului obiectiv al adevărului. Subiectivizarea conceptului de adevăr este proprie interpretării absolutizante a teoriei coerenței, care consideră că adevărul desemnează consistența reciprocă a propozițiilor unei teorii, precum și a teoriei operațional pragmatice, în virtutea căreia adevărul se referă la valoarea instrumentală sau operațională a unor idei. Caracterul obiectiv al adevărului nu poate fi pus în discuție prin faptul că în domeniul științelor factuale, formale și tehnice cunoașterea și, implicit, verificarea rezultatelor sale se caracterizează prin particularități diferite. Gnoseologia materialist-dialectică, proiectînd o viziune sintetică asupra adevărului, integrează momentele formale și operaționale ale adevărului în cadrul fundamental al ideii corespondenței. În cazul teoriei coerenței, nu cerința coerenței trebuie respinsă, ci absolutizarea, transformarea ei în singurul criteriu posibil al adevărului.

---

[5] Vezi, M. Flonta, *Semnificație și adevăr. Considerații empirice*, în: *Revista de filosofie*, nr. 2, 1975.

[6] Aristotel, *Metafizica*, Editura științifică, București, 1965, p. 155.

[7] *Ibidem*, p. 215.

Scanned with OKEN Scanner

Adevărul este mai larg decît criteriul pe baza căruia își verifică autenticitatea, și decît *verificarea* propriu-zisă. Identificarea adevărului cu verificabilitatea conduce la concepția că teoriile nu sînt decît invenții utile științei, construcții convenționale care nu pot fi considerate adevărate ori false, nu reflectă, deci, o realitate obiectivă. Adevărul este negat ca valoare centrală a cunoașterii în orientările gnoseologice subiectiviste cum sînt instrumentalismul și operaționalismul. Pentru instrumentalism ideile și teoriile științifice reprezintă instrumente pentru acționare fără a avea o legătură cu realitatea, o valoare reflectorie. Atitudinea pragmatică a instrumentalismului — un curent influent în epistemologia secolului al XX-lea — constă în evaluarea ideilor științifice numai în funcție de eficiența lor în soluționarea de probleme. Cunoașterea se prezintă ca un instrument care nu-și propune să descopere legile profunde ale obiectului, structura sa, ci urmărește să-i impună construcții arbitrare, dar eficace. Instrumentalismul ne apare deopotrivă ca o variantă a pragmatismului și convenționalismului. Subliniind caracterul constructiv, operatoriu al cunoașterii, finalitatea ei practică, instrumentalismul, în mod paradoxal, limitează sfera noțiunii de adevăr, astfel încît elimină, de fapt, acest concept fundamental din știință. Într-o manieră asemănătoare, operaționalismul — curent promovat de P. W. Bridgman — consideră conceptele și teoriile din știință nu din perspectiva raportării lor la realitatea obiectivă, ci a posibilității de a realiza operații cognitive cu acestea. De exemplu, teoria fizică nu se referă la sisteme fizice existente obiectiv, ci la modul în care fizicianul măsoară proprietățile sistemelor. Adevărul teoriilor rezultă din operațiile efectuate de fizician în cursul folosirii sau verificării lor. Gnoseologia materialist-dialectică, subliniind necesitatea verificării în practică a teoriilor științifice, admite, implicit, exigența de operaționalitate, dar, totodată, subsumează momentul operațional sintezei dialectice a experimentalului cu raționalul.

Cunoașterea și conceptul său central — adevărul — au înțelesuri diferite în științele *factuale* și științele *formale*. Există o diferență marcantă între ceea ce numim adevăr logic și adevărul în accepția sa gnoseologică. În disciplinele formale a spune despre un enunț că este adevărat înseamnă că acesta este corect, realizabil sau deductibil în limbajul în care a fost formulat. Adevărul unui enunț formal apare în virtutea axiomelor, definițiilor, regulilor de transformare și de derivare pe care le conține teoria din care face parte. În logică și matematică adevărul se definește ca proprietate a unui *sistem* consistent de propoziții, fiecare propoziție fiind adevărată în virtutea faptului că face parte din sistem. Gnoseologia materialist-dialectică subsumează adevărul formal conceptului obiectiv de adevăr, prin aceea că sistemul de propoziții nu este conceput ca autonom și absolut, ci principial deschis de propoziții cu *realitatea*. Un interes deosebit pentru explicarea adevărului în științele formale prezintă definiția semantică a lui A. Tarski[8]. Sarcina asumată de cunoscutul logician, matematician și filosof constă în elaborarea unei definiții formal corectă și material adecvată a conceptului de adevăr. Potrivit concepției semantice, adevărul este proprietatea unui enunț care aparține unui limbaj obiect și se definește în cadrul metalimbajului corespunzător. În formularea „*X* este o propoziție adevărată dacă și numai *p*", „*X*" reprezintă nume de propoziție, iar „*p*" reprezintă traducerea

[8] Vezi, A. Tarski, *Adevăr și demonstrabilitate*, în: *Epistemologie, Orientări contemporane*, Editura politică, București, 1974.

propoziției în metalimbaj. Această formulare nu este decît o transcriere semantică a definiției clasice, aristotelice a adevărului. Perspectiva semantică plasează problema adevărului nemijlocit pe terenul logicii. Analiza logică nu epuizează, însă, definirea conceptului de adevăr, nu se poate substitui, deci, filozofiei. Adevărul poate fi analizat și este necesar să fie analizat cu mijloacele logicii, dar nu este propriu-zis un concept logic. În acest context, teoria semantică a lui Tarski, constituie o analiză logică a conceptului de adevăr care nu exclude interpretarea gnoseologică din teoria aristotelică, ci o precizează pentru limbajul logic. Formulările lui Tarski nu sînt aplicabile limbilor naturale, întrucît aici lipsesc mijloacele ce permit să se realizeze întotdeauna diferențierea dintre a vorbi despre ceva diferit de limbă și a vorbi despre expresiile limbii respective. De aici necesitatea de a construi limbaje formalizate sau limbaje cu structură exact specificată.

Ideea corespondenței cunoașterii cu obiectul său întemeiază noțiunea de adervăr *obiectiv*. Definirea adevărului drept concordanța conținutului informațional-cognitiv al enunțurilor noastre cu starea de fapt a lucrurilor implică recunoașterea obiectivității adevărului. Problema dacă există un adevăr obiectiv este echivalentă — așa cum sublinia V. I. Lenin — cu problema dacă poate exista în reprezentările omului un conținut independent de subiect, independent de om și de omenire. Teza potrivit căreia adevărul este un conținut cognitiv ce nu depinde de voință, adică e ceva obiectiv, nu înseamnă că adevărul ar exista în afara subiectului asemenea unui lucru material. Adevărul este o determinare a cunoștinței despre obiect, o informație cu privire la proprietățile acestuia prezentă în conștiința omului. Obiectivitatea constă în proprietatea enunțurilor adevărate de a reproduce în conținutul și în forma lor starea de fapt la care se referă. Recunoașterea adevărului obiectiv înseamnă că toate cunoștințele noastre verificate de practică corespund realității, sînt adecvate acesteia. În acest sens „problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una practică"[9].

Adevărul are, în același timp, și un aspect *subiectiv* deoarece depinde de structurile și posibilitățile subiectului. În cunoaștere receptivitatea, reflectarea adecvată a obiectului, și creativitatea se întrepătrund reciproc. Activitatea creatoare, constructivă, a subiectului epistemic se realizează prin structuri mintale, care sînt produse ale istoriei sociale. Semnificația ideii marxiste asupra rolului activ, constructiv, al subiectului în cunoaștere poate fi pe deplin înțeleasă prin prisma tezei că rezultatele cunoașterii omenești sînt legate inseparabil de un anumit nivel de dezvoltare a practicii social-istorice.

Gnoseologia materialist-dialectică nu consideră obiectivitatea adevărului ca un *dat* imobil, ci din perspectiva procesualității complexe a cunoașterii și acțiunii umane. Obiectivitatea desemnează valoarea de adevăr a cunoștințelor în raport cu obiectul lor. Ea trebuie înțeleasă ca o tendință mereu reînnoită și niciodată realizată definitiv. Din punct de vedere gnoseologic, obiectivitatea este o valoare deschisă, nu există în sine, se constituie și evoluează în cadrul interacțiunii dintre proprietățile obiectului și activitățile de cunoaștere ale subiectului.

În evoluția ei, cunoașterea este supusă unor mutații mai mult ori mai puțin profunde. Ca urmare a acestora, are loc o creștere, un progres al

[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

valorii de adevăr a cunoașterii. Mutațiile, prin care trece cunoașterea de-a lungul timpului, presupun reluarea și aprofundarea unor adevăruri stabilite anterior. Această reluare și aprofundare se efectuează referitor la adevărurile ce s-au dovedit valabile la o anumită scară, într-un anumit cadru spațio-temporal, între anumite limite de precizie și rigoare. În acest context, gnoseologia materialist-dialectică analizează caracterul *absolut* și *relativ*, *concret* al adevărului.

2. Adevărul absolut și adevărul relativ

Dialectica procesului de cunoaștere este puternic marcată de caracterul *procesual* al apropierii cunoștințelor de adevărul obiectiv. „Există oare adevăr obiectiv, sau cu alte cuvinte, poate exista în reprezentările omului un conținut independent de subiect, independent de om, de omenire? Dacă da, pot oare reprezentările omenești, care exprimă adevărul obiectiv să-l exprime pe acesta dintr-o dată, în întregime, în mod necondiționat, absolut, sau numai aproximativ? Această a doua chestiune este cea a corelației dintre adevărul absolut și cel relativ“[10]. Evoluția cunoașterii și practicii sociale dovedește că realizările și verificarea obiectivității cunoștințelor are un caracter nelimitat. Orice cunoștință științifică verificată practic este un adevăr relativ, prin aceea că realizează o corespondență cu stările reale adecvată mijloacelor istorice limitate de investigare a realității. Atunci cînd o cunoștință este considerată adevăr obiectiv realizat și nu într-un proces de realizare, înseamnă că între enunțul științific respectiv și stările reale la care se referă există o corespondență absolută. Dar, o cunoștință științifică poate fi socotită ca fiind însuși adevărul și nu un moment, o etapă în apropierea de adevăr, decît dacă o sustragem istoriei, dacă nu ținem seama că dezvoltarea mijloacelor de cercetare și verificare se caracterizează, la fel ca evoluția practicii social-istorice, printr-o permanentă deschidere. „Dacă omenirea ar ajunge vreodată să opereze numai cu adevăruri eterne, cu rezultate ale gîndirii care au o valabilitate suverană, și pot pretinde că reprezintă în mod necondiționat adevărul, atunci ar însemna că ea a ajuns la punctul în care infinitul lumii intelectuale ar fi fost epuizat real și potențial, înfăptuindu-se astfel faimoasa minune a infinitului numărat“[11].

Verificarea enunțurilor științifice este infinită, datorită perfecționării neîntrerupte a mijloacelor de observație, măsurare, experimentare. Obiectivitatea cunoștințelor înțeleasă ca o corespondență între enunțuri și stările reale se realizează în procesul istoric al dezvoltării cunoașterii. Oricît de departe ar pătrunde cunoașterea, în fața ei rămîne întotdeauna un cîmp neepuizat, pentru noi cercetări și generalizări, pentru descoperirea de noi legi, pentru studierea unor legături mai esențiale, mai profunde și mai generale. „Nu există domenii științifice în care să se fi ajuns la limita maximă a cunoașterii, știința fiind ea însăși un neîntrerupt proces

---

[10] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere*, Vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 132.

[11] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în: Marx-Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 86.

Scanned with OKEN Scanner

de înțelegere a tainelor lumii înconjurătoare aflate în continuă dezvoltare și transformare"[12].

Însăși demarcația dintre adevăr și eroare în știință are un caracter relativ; orice adevăr aplicat dincolo de limitele domeniului valabilității lui obiective conduce la erori. „Adevărul și eroarea, ca toate determinațiile gîndirii care se mișcă în opoziții polare, au valabilitate absolută numai pentru un domeniu foarte limitat... Dar îndată ce aplicăm opoziția adevăr-eroare în afara domeniului limitat menționat mai sus, ea devine relativă și deci inutilizabilă pentru o exprimare științifică precisă; iar dacă încercăm să o aplicăm ca absolut valabilă în afara acestui domeniu, abia dăm greș; cei doi poli ai opoziției se transformă în opusul lor: adevărul devine eroare, și eroare adevăr"[13]. Dezvoltarea mecanicii cuantice, de pildă, a avut loc pe terenul unei crize a principiilor explicației fizice apărută tocmai din imposibilitatea, dovedită experimental, aplicării conceptelor fundamentale ale fizicii macrocosmosului în domeniul microcosmosului. Un exemplu elocvent în această direcție, îl constituie interpretarea noțiunilor de „punct material" și „particulă materială". Noțiunea de punct material, fundamentală în mecanică, se referă la un corp ale cărui dimensiuni pot fi neglijate în momentul cînd se descrie mișcarea sa. Posibilitatea unei asemenea neglijări depinde de anumite condiții. Astfel, planetele pot fi considerate ca puncte materiale, cînd se studiază mișcarea lor în jurul Soarelui, dar nu și atunci cînd se are în vedere rotația lor diurnă. Punctul material, ca abstractizare pentru studiul mișcării macrocorpurilor, are o anumită valabilitate și în microcosmos. Acest lucru nu poate fi însă absolutizat pînă la confundarea punctului material cu microparticula, deoarece legile mecanice nu sînt valabile pentru particule în aceeași măsură ca și pentru macrocorpuri și planete. Pe de altă parte, conceptul de punct material este elaborat printr-o abstractizare constructivă, care constă în micșorarea pe plan mintal a masei și dimensiunilor unui corp fizic la infinit. Or, toate particulele materiale au dimensiuni spațiale și o structură complexă. La fel, descoperirea radioactivității, a electronului, a ansamblului de fapte referitoare la legile propagării luminii în medii mobile, cît și cercetarea structurii atomului, experimentele de interferență a unor particule atomice, au evidențiat limitarea noțiunilor și legilor fizicii clasice.

Adevărul relativ reflectă cu aproximație starea obiectului, exprimă un grad anumit de corespondență a cunoașterii cu aceasta, spre deosebire de adevărul absolut care reflectă starea obiectului într-un mod deplin. Prin adevărul absolut se înțelege adevărul obiectiv în forma sa deplină și desăvîrșită, afirmarea unei corespondențe absolute între un enunț specific și stările reale la care se referă, cunoașterea profundă și multilaterală a esenței obiectelor și fenomenelor lumii materiale, cunoașterea ce nu poate fi infirmată de dezvoltarea ulterioară a științei și practicii. Progresul în cunoașterea adevărului constă în faptul că imperfecțiunea cunoștințelor se micșorează, iar precizia și profunzimea reflectării fenomenelor și legilor naturii și societății cresc tot mai mult. Ca urmare, adevărul absolut nu poate fi dobîndit dintr-odată, el se formează din adevăruri relative. Prin adevăr relativ materialismul dialectic înțelege acele

---

[12] „Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică*, Editura politică, București, 1965, pp. 23—21.

[13] Fr. Engels, *op. cit.*, în: *loc. cit.*, p.p. 89—90.

cunoștințe care reflectă just realitatea, dar nu complet, ci cu anumite limite, în anumite condiții și sub anumite raporturi. Dar, în orice formă s-ar prezenta, adevărul științific va fi totdeauna marcat de relativitate.

Într-un sistem de enunțuri delimitat, potrivit principiilor logicii, două enunțuri opuse nu pot fi adevărate sau false în același timp și sub același raport. De exemplu principiul terțiului exclus, care operează atunci cînd nu există intermediari între adevărat și fals, între afirmație și negație, arată că două enunțuri opuse nu pot fi false împreună.

Aristotel a manifestat rezerve în legătură cu valabilitatea terțiului exclus în toate situațiile. El a emis teoria viitorilor contingenți, potrivit căreia legea terțiului exclus nu se aplică la propozițiile singulare despre viitor. Un enunț care afirmă că un eveniment se va produce în viitor, în momentul cînd este formulat nu poate fi nici adevărat nici fals. Filozofii stoici apoi, prin Crisip, au adoptat o poziție opusă, admițînd terțiul exclus și la evenimentele viitoare. Acest lucru conduce, însă, la o viziune fatalistă asupra lumii.

În perioada modernă, cînd ideile probabiliste pătrund tot mai profund în cunoașterea științifică, se dezvoltă și logica polivalentă care nu se mai conformează principiului terțiului exclus. În acest context, noțiunea clasică de adevăr se dovedește insuficientă pentru a surprinde procesul și rezultatele cunoașterii în complexitatea lor. Logica bivalentă își restrînge, astfel, sfera de aplicabilitate.

Edificatoare, în această direcție, sînt, printre altele, schimbările aduse în limbajul fizicii de noua formă a determinismului, determinismul statistic, probabilist, unde logica tradițională este înlocuită printr-o logică cu trei valori: adevăr, fals, indeterminat. Legea logicii clasice a terțiului exclus este înlocuită cu legea quatrului exclus, potrivit căreia fiecare enunță trebuie să fie adevărat, fals sau indeterminat; nu există o a patra situație. Dacă un enunț referitor la mișcarea particulei este adevărat, atunci celălalt enunț, privind poziția particulei, este indeterminat deoarece nu avem posibilitatea de a stabili adevărul sau falsitatea ultimului enunț în momentul în care s-a confirmat adevărul celui dintîi. Dacă ar fi confirmat adevărul enunțului referitor la coordonatele microparticulei în locul celui privind mișcarea sa, atunci acesta din urmă ar fi indeterminat. Prin urmare, există situații în fizica modernă în care dacă anumite enunțuri sînt adevărate, altele vor fi indeterminate, în sensul că la un moment dat nu sînt nici adevărate nici false. O asemenea stare de lucruri este descrisă de principiul complementarității și relațiile de imprecizie.

Epistemologia contemporană a extins și flexibilizat conceptul de adevăr prin constatarea că la fiecare nivel concret al cunoașterii umane există grade diferite de concordanță între cunoștință, sau mai bine zis formularea în care aceasta este exprimată și starea obiectului.

Se operează, astfel, în știință cu noțiunea de „grad de adevăr" sau „adevăr aproximativ". Cele mai marcante tentative în elaborarea unor teorii cu privire la gradele de adevăr întîlnim la Lukasiewicz, Reichenbach, Popper, Bunge. Referitor la teoriile gradelor de adevăr bazate pe probabilitate, cum sînt cele elaborate de Lukasiewicz și Reichenbach, Bunge menționează că ele pornesc de la „presupunerea greșită că există moduri de a atribui probabilități enunțurilor"[14]. Dacă probabilitățile anu-

[14] *Logicieni și filosofi contemporani. M. Bunge, Centrul de informare și documentare în științele sociale și politice*, București, 1973, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

mitor evenimente, procese care se produc în realitate pot fi calculate și măsurate, pentru *enunțurile* acestora nu mai pot fi stabilite valori de probabilitate. Faptul că nu se poate estima probabilitatea unui enunț factual dat face ca toate teoriile gradelor de adevăr bazate pe probabilitate să eșueze[15]. Adoptînd această opinie, M. Bunge a propus teoria adevărului parțial, care „se poate apropia de o explicație realistă a conceptului de grad de adevăr, măcar pentru motivul că nu face apel la conceptul mitic de probabilitate a unui enunț"[16].

Relativitatea inevitabilă a oricărui adevăr obținut la un moment dat nu justifică concepția convențional-subiectivistă asupra adevărului. Recunoașterea relativității cunoștințelor științifice nu implică cîtuși de puțin negarea adevărului obiectiv. Adevărul absolut și adevărul relativ sînt două laturi ale adevărului obiectiv care nu se deosebesc prin temeiul lor, ci prin gradul lor de precizie, de reflectare mai mult sau mai puțin adecvată și completă a realității.

Rezolvînd în mod științific corelația dintre adevărul absolut și adevărul relativ, materialismul dialectic se detașează net de tendințele metafizice de absolutizare a momenutlui absolut și relativ al cunoașterii.

Dogmatismul, de pildă, recunoaște numai adevărul absolut și consideră neadevărată cunoașterea relativă. Baza teoretică a dogmatismului o constituie negarea sau ignorarea procesualității cunoașterii, considerarea adevărului ca infailibil, ultim, definitiv. Orice teză justă se transformă în dogmă dacă este privită ca fiind valabilă în toate împrejurările sau în toate domeniile. De exemplu, triumful strălucit al legilor și principiilor mecanicii clasice, în perioada de la începutul secolului al XVII-lea pînă la jumătatea secolului al XIX-lea, a condus la concluzia că toate fenomenele naturii, indiferent de domeniul și modul lor de manifestare, pot fi explicate cu ajutorul legilor mecanicii lui Galilei și Newton. Concepția determinismului mecanic, reducționist, s-a clădit pe tabloul fizic newtonian asupra lumii extins dincolo de limitele valabilității sale.

Încercările de a extinde noțiunile și reprezentările mecanicii clasice la întreaga natură au fost infirmate de evoluția ulterioară a fizicii, care a pus în evidență fenomene, ce nu se încadrau în mecanica clasică și în determinismul mecanic stabilit de ea. Tabloul fizic asupra lumii impus de revoluția înfăptuită în această știință la începutul secolului — tabloul cuantic — a condus la disjuncția dintre *determinismul cauzal* și *determinismul statistic,* acesta din urmă fiind consecința corelării dintre cauzalitate și probabilitate în cadrul proceselor din microcosmos.

Relativismul exagerează relativitatea cunoștințelor omenești, și ajunge, astfel, la negarea adevărului obiectiv. Pe pozițiile relativismului se situează convenționalismul, curent filosofic care s-a dezvoltat în atmosfera creată de marile revoluții științifice ce au avut loc în secolul nostru, îndeosebi în fizica teoretică. Convenționalismul interpretează înlocuirea unei teorii științifice cu alta ca un rezultat al substituirii unor principii alese în mod liber, pe care se construiește teoria, cu alte principii care nu sînt mai adevărate decît cele anterioare ci mai comode și mai utile, în sensul că oferă o explicație mai simplă faptelor experimentale și posedă o valoare de predicție și euristică mai mare. Se au în vedere, în acest caz, anumite aspecte reale ale interacțiunii complexe dintre teorie și datele experimentale și mai ales posibilitatea de a atribui semni-

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem,* p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

ficații diferite aceloraşi fapte ştiinţifice în funcţie de principiile teoretice pe care le adoptăm. Inconsistenţa convenţionalismului apare atunci cînd ne întrebăm de ce o teorie este mai comodă şi mai utilă predicţional şi euristic decît alta. Desigur că, asemenea caracteristici ale unei teorii ştiinţifice, pe temeiul cărora oamenii de ştiinţă o preferă altora, nu pot fi explicate decît prin raportul obiectiv dintre teoria dată şi un domeniu de fenomene reale, prin faptul că teoria respectivă se apropie în mai mare măsură de adevărul obiectiv. Eroarea convenţionalismului şi relativismului subiectivist decurge tocmai dintr-o afirmare sau negare absolută, metafizică, avînd la bază alternativa: sau recunoaşterea relativităţii cunoştinţelor sau recunoaşterea adevărului lor, a conţinutului lor obiectiv. Or, pentru dialectician absolutul există în relativ. Elementele adevărului absolut se acumulează treptat, în succesiunea istorică a adevărurilor relative care se neagă dialectic. Preluarea şi dezvoltarea elementelor de adevăr absolut în succesiunea istorică a adevărurilor relative constituie *esenţa* progresului ştiinţific şi *baza* continuităţii în dezvoltarea cunoaşterii. Conţinutul obiectiv al demersului cunoaşterii este condiţionat de conceperea acestui proces ca fiind relativ, aproximativ. Exigenţele de rigoare absolută impuse cunoaşterii împietează asupra raportării adevărului la experienţă, la realitate. De aici legitimitatea concluziei, opusă convenţionalismului subiectivist, că obiectivitatea cunoaşterii este condiţionată de relativitatea ei.

În legătură directă cu relativitatea cunoaşterii umane se află caracterul *concret* al adevărului. Din moment ce obiectul cunoaşterii reprezintă însăşi devenirea realităţii obiective, concretă în manifestarea sa, în sensul că include lucrurile şi fenomenele în varietatea şi complexitatea lor, atunci o cunoaştere veridică, reproducînd fidel obiectul ei, trebuie să fie concretă. Orice enunţ adevărat este un enunţ despre stări şi relaţii ale unor sisteme deschise, care se constituie, există şi se transformă în raporturile de interacţiune cu o diversitate nelimitată de sisteme din universul infinit. Un enunţ general, formulat fără referire la condiţiile concrete nu reprezintă în sine o cunoaştere despre stările reale. În formularea unei corelaţii generale este esenţială precizarea cadrului sau condiţiilor valabilităţii sale.

Luarea în considerare a caracterului concret al adevărului are o deosebită importanţă pentru cunoaşterea realităţilor sociale. Legile obiective ale dezvoltării societăţii generează prin acţiunea lor efecte diferite, în funcţie de orînduirea socială şi de nivelul dezvoltării economice şi sociale ale fiecărei ţări într-o etapă determinată. Succesul operei de construire a socialismului depinde de capacitatea partidului clasei muncitoare de a aplica legile dezvoltării societăţii în raport cu nivelul de dezvoltare economică, socială, politică şi culturală ale fiecărei ţări, cu particularităţile şi tradiţiile specifice, istoriceşte formate, ale fiecărei naţiuni, cu cerinţele etapei date. Pe deplin fidel principiilor filosofiei marxiste studiind experienţa contemporană a revoluţiei şi construcţiei socialiste, generalizînd şi aprofundînd propria sa experienţă Partidul Comunist Român dezvoltă materialismul dialectic şi istoric în mod creator în strînsă legătură cu politica sa de construcţie conştientă, planificată a noii societăţi.

„Practica construcţiei socialiste atestă cu putere de netăgăduit că făurirea socialismului trebuie să se bazeze atît pe legităţile generale, cît şi pe realităţile economice, sociale, istorice şi naţionale ale fiecărui po-

Scanned with OKEN Scanner

por, ale fiecărei țări. Orice nesocotire a legităților și principiilor generale socialiste poate aduce mari daune și pune chiar în pericol construcția socialistă, dar, tot astfel, nesocotirea realităților, aplicarea unor modele sau șabloane care nu țin seama de aceste realități, pot provoca mari greutăți, punînd în pericol însăși dezvoltarea socialistă a țării. Este deci necesar să veghem permanent la împletirea armonioasă, la realizarea unității dialectice dintre adevărurile generale și realitățile concrete, economico-sociale pentru a asigura desfășurarea cu succes a construcției socialiste, înfăptuirea Programului partidului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism"[17].

3. Criterii de verificare a adevărului

Problema verificării adevărului și a criteriilor ce stau la baza acesteia apare în strînsă legătură cu faptul că în cunoaștere nu putem avea în vedere numai înțelesul conceptului de adevăr, ci trebuie să fim în măsură să și aplicăm acest concept. Definiția ne arată ce este adevărul, criteriul și verificarea intervin în determinarea valorii de adevăr a enunțurilor teoriilor. Teoria adevărului urmărește deopotrivă clarificarea înțelesului cît și aplicarea expresiilor de forma „*P* este adevărat" sau „Este adevărat că *P*", unde „*P*" reprezintă un enunț.

Verificarea adevărului teoriilor științifice — care nu înseamnă neapărat stabilirea lor definitivă ci mai mult punerea în *probă,* testarea acestora — a fost concepută în mod diferit în funcție și de natura și structura științei în anumite perioade istorice. Aristotel arăta, astfel, că adevărul științific este determinat demonstrativ cu ajutorul inferenței logice, pe baza unor principii imediate care trebuie acceptate ca evidente. În acest caz problema verificării adevărului se confundă cu aceea a demonstrării concluziilor pe baza primelor principii. De la axiome prin demonstrație adevărul este transmis în consecințe (concluzii). Cît privește adevărul axiomelor, acesta se justifică în mod *direct,* fiind garantat prin evidență. Punctul de vedere aristotelic a fost reluat mai tîrziu de Descartes și Husserl. Concepția lui Aristotel asupra științei conținea o serie de cerințe care în practica științifică sînt dificil de realizat în mod simultan și anume: deductivitatea, existența principiilor prime acceptate ca evidente, și fundamentul empiric. De aceea, pînă la urmă, din concepția aristotelică s-au dezvoltat două concepte de știință: „știința rațională", care răspunde postulatelor deductivității și evidenței; „știința empirică", care pleacă de la datele experienței și procedează analitic-inductiv, avînd drept scop final realizarea „sintezei inductive" în concordanță cu postulatul fundamentului empiric[18].

Din perspectiva epistemologiei contemporane care consideră teoria științifică ca un *sistem ipotetico-deductiv,* adevărul ipotezelor este probat prin adevărul consecințelor derivate din ele. În acest fel adevărul

---

[17] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului,* prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982, Editura politică, București, 1982, p. 54.

[18] Vezi, V. Tonoiu, I. Pârvu, *Teoria adevărului,* în: *Materialismul dialectic,* Editura politică, București, 1973, p. 649.

Scanned with OKEN Scanner

se poate propaga în sistemele științifice de la concluzii spre premise. Premisele nu se mai justifică direct prin intuiție intelectuală, ci pe baza concluziilor particulare pe care le generează prin inferență. Premisele au caracter de ipoteze pînă la confruntarea concluziilor particulare ce decurg din ele cu evidența experimentală. Prin urmare, spre deosebire de concepția aristotelică care pornea de la existența unor principii prime în cunoașterea științifică, adevărul axiomelor nu mai preexistă construcției deductive și punerii în probă experimentală a sistemului obținut în ansamblul său[19]. Conceperea teoriei științifice ca sistem ipotetico-deductiv implică raportarea cunoașterii la experiență, la practică.

După cum adevărul formal se deosebește de cel factual, la fel verificarea și criteriul adevărului prezintă particularități distincte în științele logico-matematice în raport cu cele experimentale.

Se știe că în sistemele axiomatice toate expresiile sînt obținute dintr-un număr de enunțuri privilegiate acceptate fără demonstrație, cu ajutorul unor reguli de deducție. Teoremele unui sistem axiomatic (logic sau matematic) depind de axiomele și regulile de deducție alese de cercetătorul respectiv. Orice construcție axiomatică este la fel de validă, de justificată și întemeiată științific, dacă sînt respectate condițiile formale de noncontradicție, independență și completitudine a axiomelor. Modul de constituire a sistemelor matematicii pure a stat la baza concepției potrivit căreia adevărul este reductibil la condițiile generale ale coerenței logice. Prin această interpretare exclusivistă, este abandonată orice legătură dintre adevăr și factualitate. Termenii adevăr și fals se aplică relațiilor logico-matematice numai în sensul lor logic-formal. Relațiile logico-matematice nu sînt adevărate sau false în sens gnoseologic ci numai în sens logic, adică în sensul formei logice și nu al conținutului real. Sistemele logico-matematice, spre deosebire de enunțurile empirice ale științei, nu sînt utilizate pentru a oferi informații asupra obiectului real, ci în vederea obținerii concluziilor ce rezultă din mulțimea axiomelor și regulilor date pentru efectuarea operațiilor respective de derivare. A spune că un enunț logic sau matematic este adevărat, înseamnă a spune că este demonstrat, adică este consecința necesară a altor expresii considerate ca adevărate. Dar, verificarea enunțurilor logico-matematice prin demonstrație nu înseamnă verificarea corespondenței lor cu stările reale.

Criteriul coerenței în verificarea adevărului nu poate fi generalizat pentru întreaga cunoaștere. În sistemele științifice factuale pot exista mulțimi de enunțuri intern coerente, fără să se poată decide pe temeiul coerenței care dintre acestea formează mulțimea enunțurilor adevărate. Corectitudinea, coerența logică este necesară dar nu și suficientă pentru a ajunge la adevăr. Dacă se vor face greșeli logice în raționamente evident că din premise corecte nu se vor putea obține concluzii juste. Totodată, însă, dacă premisele sînt greșite, nu corespund realității, atunci se va dezvolta un întreg sistem de teze greșite, chiar dacă sistemul poate fi necontradictoriu și armonios din punct de vedere logic. Rezultă de aici subordonarea criteriului coerenței corespondenței enunțurilor (teoriilor) cu realitatea. Există idei teoretice care nu pot fi verificate prin mijloace practice obișnuite. Oricît de departe am merge cu cercetarea spațiului infinit al Universului — de exemplu — nu vom ajunge la o

[19] *Ibidem*, p. 650.

verificare concretă a tezei infinității spațiului. În cosmologie ne vom întreba întotdeauna ce se află „dincolo" de investigațiile directe efectuate cu ajutorul aparatelor din ce în ce mai perfecționate. Drept urmare, în investigarea megacosmosului intervine cu o mare pondere cunoașterea teoretică, deductivă întemeiată pe principiul matematic al extrapolării. Constatăm, astfel, în cosmologia actuală o puternică afirmare a modelelor cosmologice deductive[20]. Veridicitatea unui asemenea gen de teze teoretice, ca aceasta la care ne-am referit, este confirmată de practică mediat, prin intermediul altor raționamente, teorii, verificate de practică.

Verificarea adevărului nu apare ca un act imediat și absolut ci ca un proces, care se desfășoară sub influența determinantă a dezvoltării practicii sociale. „... Prin însăși natura lucrurilor, criteriul practicii nu poate niciodată confirma sau infirma pe deplin vreo reprezentare a omului. Acest criteriu este și el îndeajuns de „nedefinit" pentru a nu îngădui cunoștințelor omului să se transforme în ceva „absolut..."[21]. O verificare imediată și nemijlocită a unei teorii științifice nu poate fi realizată decît în anumite cazuri. Cu cît sistemul de enunțuri științifice este mai general și are o valoare explicativă mai mare cu atît ne îndepărtăm mai mult de posibilitatea unei verificări nemijlocite, imediate.

Alături de caracterul procesual trebuie subliniat și faptul că verificarea are un caracter global, în sensul că nu se referă la enunțuri izolate ci la sisteme de enunțuri. „O particularitate a științei secolului al XX-lea este aceea că cea mai importantă activitate științifică — cea mai adîncă și cea mai fertilă — se concentrează în jurul teoriilor, nu al întrebărilor izolate, datelor, clasificărilor sau conjecturilor singulare"[22]. Faptul că în „practică omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gîndirii sale"[23], nu presupune neapărat reducerea corespondenței la o legătură punctuală între conținutul celor mai simple enunțuri și entitățile realității. Corespondența dintre modelele teoretice și referenții lor are un caracter global, se instituire ca o corespondență *„de-la-sistem-la-sistem"*[24]. Ansamblul de informații, cunoștințe, structurate în teorii sînt raportate la obiecte pentru a constata în ce măsură sînt adecvate acestora. Gradul de corespondență este măsura adecvării, dar nivelul de complexitate, generalizare și abstractizare al enunțurilor creează dificultăți în aprecierea corespondenței. De aceea, legătura dintre subiect și obiect trebuie înțeleasă ca o legătură informațională, care presupune ca referențial un ansamblu de cunoștințe preexistente, în lipsa cărora nu ar mai fi posibilă o activitate sistematică de cunoaștere. Relația de corespondență este, astfel, dependentă de un referențial care îmbină obiectivitatea și subiectivitatea; ea nu apare, deci, numai ca o corespondență biunivocă, nu se reduce la acordul conținutului structurilor cognitive cu experiența, ci se exprimă de asemenea în coerența sistemului cunoașterii teoretice, a teoriei sau a disciplinei științifice. Observăm, prin urmare, că criteriul

---

[20] Vezi, J. Merleanu-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978.

[21] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere complete*, Vol. 18, Editura politică, București, p. 142.

[22] M. Bunge, *Teoria științifică*, în: *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura politică, București, 1974, p. 214.

[23] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 5.

[24] M. Bunge, *op. cit.*, în: *loc. cit.*, p. 223.

Scanned with OKEN Scanner

verificare concretă a tezei infinității spațiului. În cosmologie ne vom întreba întotdeauna ce se află „dincolo" de investigațiile directe efectuate cu ajutorul aparatelor din ce în ce mai perfecționate. Drept urmare, în investigarea megacosmosului intervine cu o mare pondere cunoașterea teoretică, deductivă întemeiată pe principiul matematic al extrapolării. Constatăm, astfel, în cosmologia actuală o puternică afirmare a modelelor cosmologice deductive[20]. Veridicitatea unui asemenea gen de teze teoretice, ca aceasta la care ne-am referit, este confirmată de practică mediat, prin intermediul altor raționamente, teorii, verificate de practică.

Verificarea adevărului nu apare ca un act imediat și absolut ci ca un proces, care se desfășoară sub influența determinantă a dezvoltării practicii sociale. „... Prin însăși natura lucrurilor, criteriul practicii nu poate niciodată confirma sau infirma pe deplin vreo reprezentare a omului. Acest criteriu este și el îndeajuns de „nedefinit" pentru a nu îngădui cunoștințelor omului să se transforme în ceva „absolut..."[21]. O verificare imediată și nemijlocită a unei teorii științifice nu poate fi realizată decît în anumite cazuri. Cu cît sistemul de enunțuri științifice este mai general și are o valoare explicativă mai mare cu atît ne îndepărtăm mai mult de posibilitatea unei verificări nemijlocite, imediate.

Alături de caracterul procesual trebuie subliniat și faptul că verificarea are un caracter global, în sensul că nu se referă la enunțuri izolate ci la sisteme de enunțuri. „O particularitate a științei secolului al XX-lea este aceea că cea mai importantă activitate științifică — cea mai adîncă și cea mai fertilă — se concentrează în jurul teoriilor, nu al întrebărilor izolate, datelor, clasificărilor sau conjecturilor singulare"[22]. Faptul că în „practică omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gîndirii sale"[23], nu presupune neapărat reducerea corespondenței la o legătură punctuală între conținutul celor mai simple enunțuri și entitățile realității. Corespondența dintre modelele teoretice și referenții lor are un caracter global, se instituire ca o corespondență *„de-la-sistem-la-sistem"*[24]. Ansamblul de informații, cunoștințe, structurate în teorii sînt raportate la obiecte pentru a constata în ce măsură sînt adecvate acestora. Gradul de corespondență este măsura adecvării, dar nivelul de complexitate, generalizare și abstractizare al enunțurilor creează dificultăți în aprecierea corespondenței. De aceea, legătura dintre subiect și obiect trebuie înțeleasă ca o legătură informațională, care presupune ca referențial un ansamblu de cunoștințe preexistente, în lipsa cărora nu ar mai fi posibilă o activitate sistematică de cunoaștere. Relația de corespondență este, astfel, dependentă de un referențial care îmbină obiectivitatea și subiectivitatea; ea nu apare, deci, numai ca o corespondență biunivocă, nu se reduce la acordul conținutului structurilor cognitive cu experiența, ci se exprimă de asemenea în coerența sistemului cunoașterii teoretice, a teoriei sau a disciplinei științifice. Observăm, prin urmare, că criteriul

---

[20] Vezi, J. Merleanu-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978.

[21] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere complete*, Vol. 18, Editura politică, București, p. 142.

[22] M. Bunge, *Teoria științifică*, în: *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura politică, București, 1974, p. 214.

[23] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 5.

[24] M. Bunge, *op. cit.*, în: *loc. cit.*, p. 223.

Scanned with OKEN Scanner

corespondenței cooperează și cu alte criterii ale adevărului — în primul rînd cu cel al coerenței — pe care le subsumează, totodată.

Particularitățile verificării reprezentărilor noastre în diferite domenii ale cunoașterii depind de obiectul studiat, de proprietățile lui, de trăsăturile și legile care constituie obiectul studiului, precum și de gradul de dezvoltare a practicii, a mijloacelor pe care le avem la dispoziție pentru investigarea obiectului. Practica social istorică, în calitate de criteriu obiectiv și universal al adevărului, funcționează în modalități și ipostaze particulare în procedeele de verificare a adevărului cunoștințelor din diferite ramuri ale științei. Astfel, în științele factuale modalitatea preponderentă de verificare a ipotezelor (teoriilor) este experimentul, prin care se creează artificial condițiile în care un anumit fenomen din natură este reprodus într-o formă „pură". Experimentul este o formă specifică a practicii.

În științele istorice o deosebită importanță între procedeele de verificare a adevărului ipotezelor îl au concordanța mărturiilor, descoperirea de noi mărturii, cum ar fi documente, urme materiale ș.a., analiza prezentului și aplicarea unor legi descoperite prin investigația prezentului la explicarea evenimentelor ce au avut loc în trecut. În științele sociale (sociologie, științe economice, științe juridice etc.) cel mai important procedeu de verificare este confirmarea sau infirmarea previziunilor elaborate pe baza corelațiilor formulate de teorie.

Criteriul practicii în verificarea adevărului are în același timp un caracter absolut și unul relativ. Caracterul *absolut* al practicii trebuie înțeles, în primul rînd, în sensul că el permite dezvoltarea și precizarea neîntreruptă a cunoștințelor noastre, apropierea continuă de adevărul absolut. Fiecare cunoștință verificată în practică — în limitele acestei verificări și în cadrul condițiilor concrete date — constituie un adevăr obiectiv iar concordanța ei cu practica nu va putea fi modificată de nici un fel de împrejurări viitoare; adevărul absolut se constituie prin acumularea treptată a unor asemenea cunoștințe.

În același timp fiind în continuă schimbare și determinată în fiecare epocă istorică, practica constituie un criteriu *relativ* al adevărului. Într-un anumit moment istoric, practica nu poate confirma sau infirma pe deplin ideile existente. De aici, concluzia că absolutul în cunoaștere reprezintă limita ideală a mișcării progresive a cunoașterii, posibilitățile subiectului epistemic sînt limitate social-istoric, iar nivelele de precizie și tehnicitate ale practicii sînt diferite. Adevărul științific se raportează la cele mai înalte nivele ale practicii. Din acest punct de vedere, se poate spune că teoriile fundamentale ale fizicii moderne sînt „mai adevărate" decît cele ale fizicii clasice, că există realmente *grade* de adevăr în sensul unei *aproximări* mai bune sau mai puțin bune a adevărului.

K. R. Popper descrie „șase tipuri de cazuri în care am putea fi tentați să spunem despre o teorie t_1 că este înlocuită de t_2 în sensul că t_2 pare — după cîte știm — să concorde mai bine cu faptele decît t_1 într-un sens sau altul.

(1) t_2 face afirmații mai precise decît t_1, iar aceste afirmații mai precise suportă teste mai precise.

(2) t_2 ține seama de mai multe fapte, explicîndu-le, de cît t_1 ...

(3) t_2 descrie sau explică faptele într-un mod mai amănunțit ca t_1.

(4) t_2 a trecut cu succes teste pe care t_1 nu a izbutit să le treacă.

Scanned with OKEN Scanner

(5) t_2 a sugerat noi teste experimentale, care nu fuseseră avute în vedere înainte ca teoria t_2 să fi fost construită (teste care nu au fost sugerate de t_1 şi poate nici nu sînt măcar aplicabile la t_1); totodată, t_2 a trecut cu succes aceste teste.

(6) t_2 a unificat şi a legat între ele diverse probleme care pînă atunci erau disparate"[25]. Observăm că punctele 1, 4, 5 din cazurile prezentate accentuează punerea în probă mai riguroasă a teoriei t_2, teorie mai bună decît teoria t_1, iar celelalte puncte — 2, 3, 6 — se referă la aspecte care evidenţiază virtuţi ale teoriei mai bune care pot fi recunoscute prin analiză.

În teza a doua despre Feuerbach, Marx scria că „disputa asupra realităţii sau nerealităţii unei gîndiri rupte de practică este o chestiune pur scolastică". Într-adevăr, deşi la nivel raţional există procese şi mijloace de validare a demersurilor cognitive, totuşi prin practică, prin acţiune umană exterioară se probează veridicitatea rezultatelor cunoaşterii. Evaluarea cunoaşterii ştiinţifice se realizează numai dintr-o perspectivă concretă şi specific umană pe care o furnizează practica socială. În practică se dezvoltă şi se perfecţionează instrumentaţia tehnică a observaţiei şi experimentului ştiinţific, se introduc procedee şi tehnici mai eficiente de analiză a datelor de observaţie şi experimentale, are loc „reconstrucţia" principiilor teoretice şi metodologice precum şi a întregului sistem conceptual. Aflată în neîntreruptă dezvoltare, practica se îmbogăţeşte continuu cu noi metode de activitate productivă şi de cercetare ştiinţifică, cu noi forme de viaţă socială. Perfecţionarea practicii înlesneşte pătrunderea în esenţa obiectelor şi fenomenelor lumii materiale, dezvăluirea unor legităţi şi descoperirea unor adevăruri necunoscute. Cu cît practica şi formele ei sînt mai evoluate cu atît ea poate îndeplini în măsură mai mare funcţia de criteriu al adevărului. Relativitatea criteriului practicii pentru verificarea adevărului se exprimă în insuficienţa unei experienţe, a unui act practic izolat, pentru demonstrarea autenticităţii sau falsităţii unei teze teoretice. Fr. Engels ilustrează acest aspect prin legea Boyle-Mariotte potrivit căreia la o temperatură constantă volumele gazelor sînt invers proporţionale cu presiunea la care sînt supuse. Legea a fost descoperită de cei doi fizicieni independent unul de altul în 1662 şi în 1676. La circa 200 de ani, Regnault a stabilit că în anumite cazuri această lege nu se poate aplica. Legea Boyle-Mariotte redă numai cu aproximaţie adevărul obiectiv; ea nu poate să fie aplicată gazelor care pot fi lichefiate prin presiune şi anume de îndată ce presiunea se apropie de punctul la care se produce lichefierea. Aşadar, legea este valabilă în anumite limite de presiune şi temperatură şi pentru anumite gaze. Engels menţiona că nu este exclusă posibilitatea unor noi limtări sau a unor formulări modificate ca urmare a cercetărilor viitoare.

Istoria ştiinţei arată că experienţe distincte verifică adevăruri parţiale, relative. La începutul secolului nostru, de exemplu, experienţele cu privire la difracţie şi interferenţă consolidau teoria ondulatorie a luminii, iar cele cu privire la radiaţia corpului negru şi efectul fotoelectric întăreau teoria corpusculară. Prin elaborarea la sfîrşitul deceniului al III-lea a teoriei moderne a cîmpului electric cele două explicaţii diametral opuse au fost unite într-o concepţie confirmată de experienţă.

---

[25] K. R. Popper, *Adevăr, raţionalitate şi cunoaştere*, în: *Logica ştiinţei*, Editura politică, Bucureşti, 1970, p. 127.

Scanned with OKEN Scanner

Practica trebuie înțeleasă în integritatea ei. Interpretată astfel se poate spune că practica verifică adevărul obiectiv ca reprezentare multilaterală a obiectului sau fenomenului cercetat.

Verificarea practică este un moment constitutiv al procesului de cunoaștere. „De la intuirea vie la gîndirea abstractă și de aici la practică — aceasta este calea dialectică a cunoașterii adevărului, a cunoașterii realității obiective"[26]. Din moment ce verificarea este parte integrantă a procesului infinit de cunoaștere a adevărului înseamnă că verificarea însăși este infinită. În acest context, adevărul, care, după cum am arătat, nu se identifică cu *criteriul* și *verificarea* sa, nu trebuie confundat nici cu *confirmarea*. Dacă o ipoteză a fost din plin confirmată și dacă este inclusă într-un sistem teoretic admis, atunci, pînă la noi probe ea poate fi considerată drept bine întemeiată. Dar, confirmarea singură nu este suficientă. Ea este doar un indicator nesigur al adevărului; ipoteze bine confirmate au suferit adesea corectări și revizuiri semnificative. Cunoașterea umană este un proces de apropiere infinită de obiect. Cunoștințele nu epuizează niciodată fenomenele lumii obiective în permanentă dezvoltare, întrucît practica oricît de evoluată ar fi nu le poate cuprinde complet. Pe de altă parte, o teză sau un principiu teoretic dacă exprimă un adevăr confirmat de practică nu este infirmat în întregime de progresul ulterior al practicii, deoarece fiecare adevăr relativ conține în sine elemente ale adevărului absolut. Descoperirile științifice nu fac decît să sporească aceste elemente. Noile teorii asimilează elemente ale vechilor teorii, le conțin într-o formă negată. Apariția fizicii moderne, de exemplu, n-a dus la înlăturarea fizicii clasice. Multe din principiile acesteia din urmă au devenit cazuri particulare ale noilor legi, formulate de fizica modernă. Dezvoltarea continuă a practicii și cunoașterii evidențiază caracterul limitat al cunoștințelor existente la un moment dat, și creează, totodată premise pentru elaborarea unor noi reprezentări, mai adecvate.

Teza filozofică marxistă după care practica social-istorică reprezintă criteriul fundamental și obiectiv al adevărului are o deosebită importanță pentru activitatea partidului nostru, care s-a condus și se conduce permanent după principiul confruntării politicii sale, teoriei revoluționare, cu practica, stabilind pe această bază concluziile necesare pentru perfecționarea muncii de partid, de conducere și organizare în toate domeniile, pentru înlăturarea lipsurilor, pentru dezvoltarea continuă a gîndirii teoretice la nivelul sarcinilor pe care le ridică construcția societății socialiste multilateral dezvoltate.

„Noi — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu secretarul general al partidului — am analizat și am tras o serie de concluzii din activitatea practică a partidului, a poporului nostru în construcția socialistă. Viața a confirmat multe legități, multe teze generale cu privire la construcția socialistă, dar, totodată, a informat o serie de teze, ne-a făcut să înțelegem că unele legități și teze generale nu mai corespund noii etape de dezvoltare a societății socialiste românești. Din aceasta am tras și trebuie să tragem concluziile corespunzătoare"[27].

---

[26] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, Editura politică, București, 1956, p. 140.

[27] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982, Editura politică, București, 1982, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul XI

DIALECTICA DEZVOLTĂRII ISTORICE A CUNOAȘTERII ȘI A PROGRESULUI ȘTIINȚIFIC

Cunoașterea umană este un sistem în continuă mișcare și schimbare. Amploarea, profunzimea și ritmul schimbărilor, variază considerabil de la un domeniu al cunoașterii la altul, precum și de la o epocă la alta. Astfel, dinamismul cunoașterii științifice este mult mai pronunțat decît dinamismul cunoașterii comune. În societățile moderne, îndeosebi în țările industrializate sau în curs de industrializare, schimbările din cunoașterea comună sînt determinate mai ales de progresele cunoașterii științifice, fie prin influență directă, fie, de cele mai multe ori, prin medierea transformărilor pe care le produc aceste progrese în modul de viață și în activitățile oamenilor. Pe de altă parte, amploarea cercetărilor științifice, direcțiile principale de orientare ale cercetării, rata descoperirilor, sînt în largă măsură condiționate de caracterul și nivelul de dezvoltare al forțelor de producție, al tehnicii și tehnologiei, de natura orînduirii social-economice și de modul de organizare al societății, de locul și rolul științei în funcționarea mecanismului social. Schimbările sînt deosebit de rapide în ramurile fundamentale ale științei, în matematică, în științele fizico-chimice și biologice, ramuri care exercită o influență tot mai mare asupra structurii și organizării producției și a celorlalte ramuri ale activității materiale. Totodată, pe măsura creșterii amplorii și complexității problemelor sociale ale lumii în care trăim, se intensifică și se diversifică considerabil și cercetările în domeniul științelor sociale.

În ansamblul lor și în tendința lor generală, schimbările ce survin în cunoaștere, îndeosebi în evoluția istorică a cunoașterii științifice au un sens ascendent progresiv. Cînd spunem că știința progresează avem în vedere faptul că evoluția cunoștințelor are un pronunțat caracter cumulativ, că realizările științifice ale trecutului sînt în același timp cuprinse, conservate și depășite în știința prezentului. Un moment crucial în progresul cunoașterii umane a fost însăși apariția cunoașterii științifice. Cunoașterea oricărui domeniu al realității sau al activității omenești progresează în primul rînd prin transformarea acestei cunoașteri în cunoaștere științifică. Progresul cunoașterii se realizează de asemenea prin schimbările ce survin de-a lungul istoriei în sistemul cunoașterii științifice, prin diferențierea și integrarea crescîndă a problemelor, conceptelor, teoriilor și metodelor disciplinelor științifice. În sfîrșit, progresul cunoașterii se exprimă cu deosebită pregnanță în procesul de corectare, integrare și îmbogățire simultană a cunoștințelor ce se acumulează în

fiecare disciplină științifică, în cadrele unor structuri cognitive noi, superioare. Compararea celor mai semnificative etape ale istoriei unei științe dezvoltate indică în mod clar o progresiune spre o cunoaștere mai adîncă, mai precisă și mai bine întemeiată. Cum sublinia un cunoscut istoric al științei, este îndoielnic că Gauss a fost un spirit mai pătrunzător decît Newton și că acesta din urmă a fost mai inteligent decît Archimede, dar este, în schimb, neîndoielnic, că Newton știa mai mult decît Archimede și că Gauss știa mai mult decît Newton. Caracterul cumulativ, caracteristic pentru orice activitate omenească care progresează, este atît de pronunțat în dezvoltarea științei încît se poate afirma, fără riscul de a greși, că tinerii doctori de astăzi, depășesc nivelul de cunoaștere și înțelegere atins de marile genii creatoare care au ilustrat istoria unei discipline[1].

Faptul că în devenirea istorică a cunoașterii științifice se realizează o evoluție de la inferior la superior, o dezvoltare, un progres, este o evidență care nu este contestată astăzi, în ultimă instanță, de nimeni[2]. Ideea intuitivă a progresului științific a cunoscut în schimb analize și reconstrucții conceptuale foarte diferite. Multiplicitatea perspectivelor epistemologice asupra progresului științific se explică atît prin deosebiri în opțiunile filozofice ale unor autori sau curente de gîndire, cît și prin reflectarea și valorificarea critică, uneori parțială, unilaterală, a unor evenimente și evoluții din știință și din teoria științei, cum ar fi rezultatele cercetărilor istorice, psihologice sau sociologice asupra dinamicii cunoașterii științifice sau elaborarea și aplicarea unor noi instrumente și metode de analiză a cunoașterii (logice, matematice, cibernetice, informaționale etc.).

1. Abordarea materialist-dialectică

Din perspectiva științei vremii lor și a nivelului atins în epocă de investigația analitică și reconstrucția conceptuală a fenomenului cunoașterii științifice, clasicii marxism-leninismului, îndeosebi Engels și Lenin, au schițat contururile generale ale unei abordări dialectice a problematicii dezvoltării cunoașterii științifice. Inspirația fundamentală și substanța acestei abordări se exprimă, în primul rînd, în relevarea unității ideii relativității cunoașterii și a ideii progresului cunoașterii. Unitatea (identitatea) acestor determinări fundamentale ale cunoașterii este gîndită ca o unitate dialectică, ca o unitate în diferență. Considerată drept stare realizată, cunoașterea științifică, în fiecare din elementele sau segmentele ei, are întotdeauna o valoare doar relativă. Atît în pla-

---

[1] Vezi, G. Sarton, *L'Histoire de la science*, în: *Isis*, Nr. 1, 1913. Același autor nota că „citirea istoriei științei ne dă senzația înviorătoare a ascensiunii unui munte; putem merge uneori în jos pentru o scurtă excursie, putem ocoli versanții ei, dar direcția generală este în sus, iar piscul muntelui se pierde în nori. Fiecare om de știință este capabil să pornească de la cel mai înalt nivel atins de predecesorii săi... și să meargă mai departe". (*The History of Medicine versus the History of Art*, în: G. Sarton, *The Life of Science*, H. Schuman, New York, 1948, p. 24).

[2] Chiar și autorii care insistă asupra caracterului problematic al progresului social, al progresului moral sau al progresului în artă recurg, de regulă, la comparația cu istoria științei și tehnicii, domenii pe care le apreciază drept adevărate paradigme ale ideii generale de progres.

Scanned with OKEN Scanner

nul general al raportărilor reciproce dintre discipline ştiinţifice distincte, cît şi înăuntrul fiecărei discipline în parte, într-o arie problematică determinată, orice situaţie a cunoaşterii este, principial vorbind, susceptibilă de restructurări şi revizuiri cît de radicale. Cu alte cuvinte, în perimetrul unei discipline autentic ştiinţifice, chiar şi în fundamentele ei, nu există elemente pe deplin asigurate, sustrase pentru totdeauna riscului erorii şi nevoii de corectare. Engels semnala în acest sens că, „oamenii se află în faţa unei contradicţii: pe de o parte sarcina de a cunoaşte în mod exhaustiv ansamblul conexiunilor sistemului lumii şi, pe de altă parte, imposibilitatea, datorită propriei lor naturi şi naturii sistemului lumii, de a rezolva vreodată pe deplin această sarcină... orice imagine mintală a sistemului lumii este şi rămîne limitată obiectiv de condiţiile istorice şi subiectiv de structura fizică şi spirituală a autorului ei"[3]. Revenind la caracterizarea acestei contradicţii, Engels preciza că „gîndirea omenească este în aceeaşi măsură suverană şi nesuverană, iar posibilităţile ei de cunoaştere sînt în aceeaşi măsură nelimitate ca şi limitate. Suverană şi nelimitată, prin natura ei, prin menirea, prin posibilitatea, prin scopul ei istoric final; nesuverană şi limitată prin realizarea individuală şi realitatea ei în fiecare moment"[4].

Pe de altă parte, nu numai în perioadele relativ liniştite de dezvoltare, dar şi în epocile revoluţionare, de prefaceri profunde ale fundamentelor, dezvoltarea unei discipline ştiinţifice se distinge prin prezenţa unor elemente de continuitate, printr-un proces de acumulare a cunoştinţelor. Aspectul cumulativ este esenţial pentru caracterizarea cunoaşterii ştiinţifice ca o întreprindere care progresează. Tocmai acest aspect ne îndreptăţeşte să spunem despre o nouă situaţie a cunoaşterii sau despre o nouă situaţie problematică dintr-o anumită disciplină că reprezintă un progres în raport cu cele care au precedat-o. Evoluţia cunoaşterii este progresivă fiindcă noile probleme, concepte, teorii sau metode oferă o justificare a legitimităţii ştiinţifice a vechilor probleme, concepte, teorii, metode, indică domeniul şi limitele în care ele pot să fie utilizate cu succes pe mai departe. Aceasta înseamnă că din perspectiva pe care ne-o oferă un nivel mai înalt al cunoaşterii unui domeniu de fapte putem nu numai corecta vechiul mod de a vedea lucrurile, dar îl putem şi justifica, putem determina momentele de adevăr pe care le conţine. Continuitatea esenţială ce caracterizează dezvoltarea istorică a cunoaşterii ştiinţifice, împrejurarea că legi şi teorii ştiinţifice pe care le caracterizează astăzi ca *depăşite* pentru a indica că au suferit corectări, precizări şi reformulări pot fi totuşi recuperate şi integrate în noul orizont al cunoaşterii, evidenţiază sensul în care rezultate ştiinţifice odată general acceptate nu vor fi respinse mai tîrziu ca simple erori, ci justificate ca erori relative. Subliniind că noile construcţii ştiinţifice corectează şi în acelaşi timp conservă şi încorporează vechile adevăruri ale ştiinţei, Lenin scria: „Fiecare treaptă a dezvoltării ştiinţei adaugă noi grăunţe la această sumă a adevărului absolut, dar limitele adevărului fiecărei teze ştiinţifice sînt relative, fiind cînd lărgite, cînd îngustate de progresul ulterior al cunoştinţelor"[5]. Şi mai departe: „Din punctul de vedere al materialismului modern, adică al marxismului, istoriceşte con-

---

[3] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 37.

[4] *Op. cit.*, pp. 85—86.

[5] V. Iü Lenin, *Opere*, Vol. 18, Editura politică, Bucureşti, 1963, p. 134.

diționate sînt *limitele* apropierii cunoștințelor noastre de adevărul obiectiv, absolut, dar *necondiționată* este existența acestui adevăr, necondiționat e faptul că ne apropiem de el. Istoricește condiționate sînt contururile tabloului, dar necondiționat e faptul că acest tablou reproduce un model existent în mod obiectiv"[6].

În ciuda caracterului lor relativ nesistematic, fragmentar, considerațiile asupra dinamicii cunoașterii științifice ce pot fi întîlnite în lucrările clasicilor conturează cu pregnanță punctul de vedere că o reflectare conceptuală adecvată a mișcării istorice a cunoașterii științifice nu poate fi realizată decît într-o viziune filozofică care pune în valoare atît momentul discontinuității cît și momentul continuității, adică atît momentul inovator, ca moment destructurant și restructurant al unei situații a cunoașterii, cît și momentul cumulativ, de integrare a vechiului orizont de cunoaștere într-un nou orizont. Nucleul acestei viziuni constă în punerea în evidență a interdependenței dintre polul negativ și polul pozitiv, dintre momentul restructurării și momentul integrării vechii situații în noua situație a cunoașterii. Tocmai vocația sintezei, vocația cuprinderii mișcării concrete în unitatea determinărilor ei contrare conferă gîndirii dialectice putere de integrare, capacitatea de a armoniza o mare cantitate și varietate de informații oferită de cercetările istorice asupra științei, precum și rezultatele unor reconstrucții analitice particulare ale dinamicii cunoașterii științifice. Ca un efort de prindere și exprimare a devenirii istorice a cunoașterii, ca și a devenirii în general, la nivelul conceptelor, gîndirea dialectică, în opoziție cu gîndirea metafizică care operează cu alternative rigide, „ne arată cum pot fi și cum sînt, cum devin *identice contrariile*"[7].

În scrierile lui Marx, Engels și Lenin și a altor gînditori marxiști contururile unei perspective dialectice integratoare asupra dezvoltării în timp a cunoașterii științifice se schițează și se precizează, în primul rînd, prin delimitare față de concepțiile metafizice, concepții ce valorifică unilateral și absolutizează fie elementul de continuitate, fie elementul de discontinuitate, care sînt în egală măsură elemente constitutive ale acestei dezvoltări și o pot caracteriza în mod adecvat numai în măsura în care sînt considerate în unitatea și întrepătrunderea lor. Nota dominantă a concepțiilor metafizice este fie o viziune cumulaționistă fie o viziune relativistă asupra mișcării istorice a cunoașterii.

Viziunea cumulaționistă și-a găsit cea mai netă exprimare în teoriile inductiviste tradiționale, elaborate de filozofi de orientare empiristă și pozitivistă, din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Sub influența lor s-a constituit o concepție populară asupra progresului științific, care a dominat gîndirea cercetătorilor din domeniul științelor naturii, îndeosebi în a doua jumătate a secolului trecut. Această concepție reflecta, și în același timp absolutiza, anumite caracteristici ale dezvoltării științelor în această perioadă istorică. Ramurile conducătoare ale științelor naturii, în primul rînd științele fizice, se dezvoltau mai ales în lărgime, pe fundamente considerate nu numai stabile dar și imuabile. Cum a fost absolutizată această caracteristică proprie unui moment istoric determinat în dezvoltarea unor ramuri ale științei se poate vedea foarte bine dacă considerăm, de exemplu, programul mecanicist în fizică a cărui presupoziție esențială este că toate fenomenele și efectele fizice vor

---

[6] *Op. cit.*, p. 135.
[7] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

putea fi explicate în cadrele conceptelor și principiilor mecanicii newtoniene. În aceste concepte și principii fizicienii vremii vedeau fundamentele ultime și definitive ale oricărei cunoașteri a naturii. Din această perspectivă, devenirea cunoașterii științifice apărea ca o evoluție lină, strict cumulativă: noi legi se adaugă continuu legilor deja cunoscute; rezultatele noilor cercetări culminează în formularea unor legi mai generale, legi din care legile cunoscute pot fi derivate drept cazuri particulare; cunoașterea noastră asupra naturii progresează în acest fel dar fundamentele științei, cadrele conceptuale cele mai generale, principiile și criteriile explicației științifice rămîn neschimbate. Concepută simplist, liniar, fără discontinuități și contradicții, ideea progresului cunoașterii neagă în mod metafizic ideea relativității cunoașterii.

Revoluția în fundamentele fizicii care a avut loc în secolul nostru a arătat în mod clar că programul mecanicist, și în general o perspectivă strict cumulaționistă asupra dezvoltării cunoașterii în științele teoretice ale naturii, sînt de nesusținut. Analizînd discuțiile și interpretările filozofice care au fost generate de începuturile acestei revoluții științifice, Lenin a caracterizat cu multă perspicacitate concepțiile relativiste, care cîștigau teren în noile circumstanțe, drept o alternativă metafizică în raport cu concepțiile cumulaționiste tradiționale. Sensul profund al criticii relativismului întreprinsă de Lenin în lucrarea lui *Materialism și empiriocriticism* este că acest curent de gîndire, în egală măsură ca și concepția populară asupra progresului cunoașterii, care a dominat în secolul al XIX-lea, se centrează în mod unilateral pe un moment al mișcării istorice a cunoașterii științifice și este, prin urmare, incapabil să surprindă această mișcare în realitatea ei concretă, complexă și contradictorie. Opoziția dintre dialectică și relativism constă, pentru Lenin, tocmai în opoziția dintre afirmarea relativă și afirmarea absolută a principiului relativității cunoașterii[8], dintre afirmarea relativă și negarea absolută a continuității în devenirea istorică a cunoașterii. „Dialectica materialistă a lui Marx și Engels include fără îndoială relativismul, dar nu se reduce la acesta, adică recunoaște relativitatea tuturor cunoștințelor noastre, nu în sensul negării adevărului obiectiv, ci în sensul că sînt istoricește condiționate limitele apropierii cunoștințelor noastre de acest adevăr"[9]. În optica filozofului relativist, revoluțiile științifice majore, care reformulează concepte și principii fundamentale ale științei, apar ca negații absolute, metafizice, ca respingeri globale a vechilor concepte și principii, a ceea ce a fost recunoscut pînă atunci drept adevăr științific. Relativismul șterge astfel linia de demarcație dintre concepte, principii și teorii care reprezintă prime aproximații ale adevărului și construcțiile teoretice lipsite de orice conținut obiectiv. Caracterizînd continuitatea și caracterul cumulativ al cunoașterii științifice drept componente inalienabile ale ideii progresului științific, critica leninistă a relativismului ne plasează într-o perspectivă filozofică care este esențială și pentru critica formelor contemporane, mai nuanțate și mai subtile, ale relativismului. Lenin sublinia în mod deosebit că negația vechilor concepte și principii în dezvoltarea istorică a cunoașterii științifice este întotdeauna o negație relativă. Orice teorie științifică care a fost aplicată cu succes sau, altfel

---

[8] Despre acest principiu, Lenin scria că „se impune cu o extraordinară forță ... în răstimpuri de bruscă frîngere a vechilor teorii." (*Opere*, Vol. 18, p. 323.)
[9] V. I. Lenin, *Op. cit.*, pp. 136—137.

spus, a fost „confirmată de practică“[10] constituie deja o aproximație a adevărului și poate fi justificată ca atare din perspectiva pe care ne-o oferă o treaptă mai înaltă a dezvoltării cunoașterii. În acest sens, „orice adevăr științific, deși relativ, conține totuți un element al adevărului absolut...“[11].

Din punctul de vedere al dialecticii materialiste, atît viziunea cumulațională cît și viziunea relativistă asupra dezvoltării cunoașterii științifice ne apar ca afirmări metafizice, absolutizante ale unor determinări ce constituie momente sau laturi constitutive ale mișcării progresive a cunoașterii. În viziunea cumulațională, progresul în cunoaștere este afirmat prin negarea relativității cunoașterii, tot așa cum în viziunea relativistă relativitatea este afirmată prin negarea progresului cunoașterii. Cumulaționismul ca și relativismul sînt false prin ceea ce afirmă și neagă în mod absolut. Față de perspectiva materialist-dialectică ele pot fi raportate ca teză și antiteză. Aceasta reprezintă sinteza în sensul că privește devenirea cunoașterii ca unitate a discontinuității și continuității, a momentului inovator, a momentului destructurării și restructurării cadrelor conceptuale în care se mișcă cunoașterea într-un moment istoric dat, și a momentului conservator, momentul acumulării și integrării achizițiilor cunoașterii în structuri problematice, conceptuale și teoretice noi[12].

2. Principiul corespondenței și continuitatea în dezvoltarea istorică a cunoașterii teoretice

Se poate constata că dezvoltarea istorică a unei discipline care a atins un grad relativ înalt de maturitate se caracterizează prin alternanța unor etape și perioade distincte și anume, etape revoluționare, etape în care cunoașterea se dezvoltă mai ales în adîncime prin restructurarea fundamentelor teoretice, și etape evolutive, caracterizate printr-o dezvoltare preponderent în lărgime, etape în care cunoașterea se extinde, se completează și se sistematizează în cadre teoretice date. Etapele evolutive în dezvoltarea unui domeniu al cercetării urmează, de regulă, unor revoluții științifice majore și au drept trăsătură principală punerea în valoare, exploatarea în lărgime a unor transformări științifice care au avut loc în adîncime. În aceste perioade, eforturile cercetătorilor sînt îndreptate, mai ales, spre aplicarea unor concepte și principii teoretice larg acceptate la rezolvarea unui mare număr de probleme științifice, precum și spre îmbunătățirea acordului dintre principiile teoretice și fapte. Determinarea unor noi constante cantitative și a unor noi legi, precizarea, corectarea sau generalizarea unor corelații legice formulate anterior, articularea mai strînsă a principiilor teoretice cu datele de observație și experimentale, îndeosebi prin îmbunătățirea preciziei predicțiilor cantitative — iată o enumerare incompletă a tipurilor de descoperiri științifice importante care au loc în asemenea perioade. Iar inven-

[10] Vezi, V. I. Lenin, *Op. cit.*, pp. 139—143.
[11] V. I. Lenin, *Op. cit.*, p. 324.
[12] În acest caz, ca și în toate cazurile în care devenirea se cere exprimată în concepte, vedem, cum observă Engels, că „cei doi poli ai unei opoziții, cel pozitiv și cel negativ, sînt tot atît de inseparabili pe cît sînt de opuși și că, în pofida opoziției lor totale, ei se întrepătrund“. (Vezi, K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, Vol. 20, p. 23.)

Scanned with OKEN Scanner

tarea unor noi aparate de măsurare, precum și perfecționarea celor existente, conceperea și aplicarea unor noi metode și tehnici care permit creșterea acurateții experimentelor sau realizarea unor experimente noi, introducerea unor noi metode de calcul și aproximare, formularea unor ipoteze auxiliare etc., sînt cîteva din căile, cu pondere variabilă în funcție de domeniul și specificul unei anumite etape de dezvoltare, prin care pot fi obținute asemenea succese științifice. Dezvoltarea fizicii în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, în cadrele conceptuale formulate de Newton, constituie o foarte bună ilustrare a acestor caracteristici proprii etapelor evolutive de dezvoltare ale unei discipline teoretice. În ansamblu, dezvoltarea cunoașterii științifice ne apare, în aceste perioade, ca un proces continuu și pronunțat cumulativ de lărgire și îmbogățire a cunoștințelor. Deși noutățile de ordin teoretic și faptic abundă, ele nu se produc la nivelul cel mai profund, la nivelul fundamentelor disciplinei. Acestea rămîn, în linii mari, neschimbate. În acest sens, perioadele evolutive pot fi caracterizate drept perioade „liniștite", perioade de dezvoltare relativ lină, chiar atunci cînd ritmul cercetărilor este intens și rata descoperirilor deosebit de ridicată. Durata acestor perioade este variabilă. Principalele ramuri ale fizicii s-au dezvoltat aproape două sute de ani pe fundamentele stabilite de Newton. Încă la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, mulți fizicieni erau înclinați să considere aceste fundamente drept veșnice și imuabile. Mai repede sau mai tîrziu, dezvoltarea lină, preponderent în lărgime, este însă întreruptă de prefaceri radicale în bazele conceptuale ale unui domeniu de cercetare, prefaceri numite în mod obișnuit „revoluții științifice". Probabil cele mai spectaculoase exemple de revoluții științifice ne oferă fizica secolului al XX-lea, marcată de evenimente cum sînt apariția teoriei relativității, a teoriei cuantelor și a teoriei particulelor elementare[13]. Una dintre personalitățile creatoare care au ilustrat această perioadă „eroică" din istoria fizicii teoretice, englezul P. M. A. Dirac, exprima un punct de vedere larg împărtășit, scriind că această istorie poate fi prezentată ca o dezvoltare oarecum neîntreruptă cu mulți pași mici peste care se suprapun un număr de salturi mari. Salturile pe care le are în vedere Dirac sînt dislocări în fundamentele fizicii, procese revoluționare de înlocuire a unor teorii fizice fundamentale cu altele. Aceste prefaceri au fost caracterizate adesea, cu referire la semnificația lor filozofică fundamentală, drept schimbări ale „tabloului lumii"[14].

Caracterul cumulativ și progresiv al schimbărilor ce au loc în cunoaștere de-a lungul perioadelor evolutive de dezvoltare a unei discipline științifice este evident, neîndoielnic. Nu același lucru se poate spune despre revoluțiile științifice, înțelese ca schimbări ale „tabloului lumii", ale modului de a vedea lumea. Ele ne apar ca o întrerupere a dezvoltării cumulative, ca înlocuire a sistemelor conceptuale și a perspectivelor teoretice consacrate cu altele, incompatibile cu primele. Întrebarea ce se ridică în mod firesc este dacă se poate vorbi și în ce sens se poate vorbi de progres științific prin revoluție. Un răspuns analitic elaborat și

[13] Ca schimbări similare prin profunzimea lor și prin rezonanța lor în afara unui domeniu îngust de specialitate, pot fi amintite revoluția darwinistă și revoluția genetică în biologie, precum și revoluția pe care o reprezintă teoria marxistă a valorii și plusvalorii în economia politică teoretică.

[14] Vezi, M. Planck, *Sensul și limitele științei exacte*, în: *Dialectica marxistă și științele moderne*, Editura politică, București, 1959, și A. Einstein. L. Infeld, *Evoluția fizicii*.

Scanned with OKEN Scanner

teoretic fundamentat la această întrebare este desigur esențial pentru delimitarea față de concepțiile relativiste și pentru o înțelegere rațională a naturii și conținutului progresului cunoașterii științifice în genere. Dincolo de interesul ei filozofic, problema prezintă o însemnătate deosebită pentru comunitatea oamenilor de știință teoretică. Căci a explica în ce sens și sub ce aspecte poate constitui imaginea lumii pe care ne-o oferă o nouă teorie fizică un progres în cunoaștere în raport cu imaginea acceptată pînă atunci, înseamnă implicit a stabili anumite condiții și criterii pe care trebuie să le satisfacă o teorie de un mare nivel de generalitate pentru a fi preferabilă teoriei pe baza căreia s-a lucrat un tip cu succes într-un anumit domeniu al cercetării. Asemenea condiții și criterii au o semnificație directă pentru munca cercetătorilor de vîrf care prospectează noi direcții de înaintare a cunoașterii, îndeosebi în perioadele de criză pe care le parcurge o disciplină teoretică. Acestea sînt perioade în care caracterul nesatisfăcător al conceptelor și ideilor de bază în cadrele cărora s-a dezvoltat pînă atunci cercetarea devin manifeste și tot mai larg recunoscute. Se impune cu acuitate formularea unor idei noi de natură să asigure ieșirea din criză. Indiferent dacă soluția va fi găsită în cele din urmă pe calea selecției și elaborării în continuare a unor alternative teoretice aflate deja la dispoziție, fie prin căutări creatoare în direcții cu totul noi, cercetătorii care lucrează la realizarea acestor programe vor fi conduși de anumite idei regulative, de cele mai multe ori vagi, implicite cu privire la condițiile pe care trebuie să le satisfacă o bază teoretică mai satisfăcătoare a disciplinei. Valoarea euristică a efortului de a clarifica și de a enunța explicit asemenea condiții va putea fi cu greu supraapreciată.

O realizare remarcabilă pe linia formulării condițiilor pe care trebuie să le satisfacă o nouă reprezentare teoretică, o teorie fizică de un înalt nivel de generalitate, pentru a putea fi caracterizată ca un progres în cunoașterea lumii, ca un înlocuitor adecvat pentru o teorie fundamentală aflată în criză, a fost formularea așa-numitului principiu al corespondenței. Principiul a fost enunțat pentru prima dată de N. Bohr în primele decenii ale secolului nostru, cu referire la raportul dintre mecanica cuantică și mecanica clasică. În formularea lui generalizată, principiul se referă la raportul teoriilor fizice moderne, ale fizicii secolului al XX-lea, cu fizica clasică, newtoniană. Corespondența este caracterizată, de obicei, în felul următor: conceptele și legile teoriilor moderne (ale teoriei relativității sau ale teoriei cuantice) reprezintă o generalizare consistentă a conceptelor și legilor fizicii clasice, iar acestea pot fi deduse, la rîndul lor, din primele, drept cazuri particulare. Astfel, din ecuațiile mecanicii relativiste pot fi derivate ecuațiile mecanicii clasice dacă se suprimă constanta c (viteza finită a luminii), tot așa cum din ecuațiile mecanicii cuantice pot fi obținute ecuațiile mecanicii clasice dacă se elimină constanta h, care desemnează caracterul discret al emisiei și absorbției energiei la nivel subatomic. Înaintea marilor crize și revoluții care au marcat istoria fizicii secolului al XX-lea, conceptele și legile mecanicii newtoniene erau socotite universal valabile. Noile teorii au stabilit limitele aplicabilității acestor concepte și legi, au fixat granițele domeniului în care ele pot fi utilizate cu succes în continuare, indicînd totodată, dincolo de aceste granițe, domenii în care ele nu mai constituie o bază adecvată pentru explicația și predicția fenomenelor fizice și trebuie să lase locul unor noi legi și concepte.

Scanned with OKEN Scanner

După cum se vede, principiul corespondenței caracterizează relația dintre teoria clasică, newtoniană, și teoriile moderne ca o relație asimetrică. Sub aspect principial, se poate spune că teoriile moderne explică și prezic toate faptele care au fost explicate și prezise de teoria clasică și totodată explică și prezic o varietate de fapte noi, pe care vechea teorie nu le poate explica și prezice. (Din considerente pragmatice, de economicitate a mijloacelor, utilizarea conceptelor și legilor teoriilor moderne înăuntrul domeniului de aplicabilitate a teoriei clasice nu este, desigur, justificată.) Principiul corespondenței caracterizează noile teorii drept negații dialectice ale teoriilor clasice. Aceste teorii neagă teoriile clasice în măsura în care indică limitele aplicabilității lor, le depășesc în măsura în care explică și prezic fenomene pe care teoriile clasice nu le pot explica și prezice și, totodată, le conservă drept un caz particular, limită și le justifică ca pe o primă aproximație. Bunăoară, teoria generalizată a relativității, ca teorie a gravitației, se raportează critic la teoria newtoniană a gravitației și o depășește indicînd fapte pe care teoria newtoniană nu le poate explica și explicînd aceste fapte, dar o conservă totodată, stabilind un domeniu în care conceptele și legile ei pot fi aplicate pe mai departe și o justifică arătînd că în limite și condiții determinate aceste concepte și legi reprezintă o primă aproximație a unei explicații adecvate a fenomenelor gravitaționale.

Principiul corespondenței are o profundă semnificație filozofică tocmai fiindcă evidențiază momentul de continuitate în cele mai profunde prefaceri revoluționare ce survin în dezvoltarea cunoașterii fizice, în trecerea de la un tablou al lumii la altul. Pe de altă parte, conceput ca o lege a dezvoltării cunoașterii teoretice în fizică, acest principiu are o excepțională valoare euristică, stabilind condiții minime de continuitate care trebuie să fie satisfăcute în orice încercare de restructurare revoluționare a fundamentelor cunoașterii fizice. Tocmai datorită continuității ei deosebit de pronunțate, dezvoltarea istorică a cunoașterii fizice ne apare ca o realizare exemplară a ideii de progres. De regulă, noile concepte și legi teoretice ne permit să integrăm rezultatele științifice obținute în cadrele vechilor legi și concepte și să explicăm posibilitatea de a le utiliza, în limite determinate, cu succes și pe mai departe. Mai mult, noul tablou al lumii pe care îl schițează fizica secolului al XX-lea, dincolo de elementele care marchează noutatea lui și incompatibilitatea lui cu descrierea lumii în fizica clasică, evidențiază conținutul obiectiv al acestei descrieri și justifică retrospectiv încrederea multor generații de cercetători privitoare la caracterul ei științific, reconstruind-o ca pe o primă aproximație în apropierea de adevăr. Este ceea ce exprimă deosebit de sugestiv unul din popularele aforisme ale lui Einstein: „Nu există un destin mai frumos pentru o teorie decît acela de a indica calea spre o teorie mai cuprinzătoare, în cadrul căreia supraviețuiește ca un caz particular".

Examinarea șirului de teorii succesive care încearcă să ofere răspunsuri unor probleme centrale ale fizicii teoretice, dezvăluie tîlcul profund al acestei sentințe. Deosebit de semnificativă este istoria teoriilor moderne despre structura substanței materiale. După cum se știe, mult timp atomii au fost considerați particule indivizibile, componente ultime, indestructibile ale structurii corpurilor materiale. La începutul secolului nostru, ideea indivizibilității atomului a fost infirmată experimental. După cum a stabilit teoria cuantică, este nevoie ca energia ambianței să

Scanned with OKEN Scanner

depășească un anumit prag pentru ca atomii să poată fi descompuși în elementele lor componente. Atît timp cît acest prag nu a fost atins, atomii sînt stabili și se comportă în toate interacțiunile fizice ca entități indivizibile și imuabile. Cercetări ulterioare au arătat că dacă nucleele atomice sînt supuse unei energii de o sută de mii de ori mai mari decît cea necesară pentru descompunerea atomilor, adică unei energii de peste un milion de electrovolți, aceste nuclee generează un mare număr de particule printre care și protonii și neutronii. Evident că și nucleele se comportă ca entități indivizibile și imuabile atît timp cît energia ambianței nu atinge valori atît de înalte. De la mijlocul secolului, prin construcția unor acceleratoare care au imprimat nucleonilor energii de sute de milioane și apoi de bilioane de electrovolți, au putut fi generate o mulțime de noi particule și antiparticule. Această varietate este explicată de unii fizicieni contemporani ca rezultatul combinării mai multor tipuri de particule, mai elementare, numite quarkuri. Desigur, că atît timp cît nucleonii nu sînt accelerați la energii de nivelul celor produse în acceleratoarele moderne de particule, ei se comportă ca particule stabile și indivizibile. Vedem, deci, că noile ipoteze asupra structurii substanței materiale nu înlătură pur și simplu, ca greșite, ideile anterioare. Dimpotrivă, o condiție esențială a acceptării unei noi teorii este ca ea justifice teoria acceptată pînă atunci, precizînd limitele în care principiile ei sînt pe mai departe în acord cu datele experienței științifice. După cum observă un cunoscut fizician contemporan, la întrebarea „ce este o particulă elementară?“ nu există un răspuns univoc. Pentru a putea răspunde și a putea aprecia corectitudinea științifică a răspunsului, trebuie să specificăm cantitatea de energie din ambianță care acționează asupra particulelor de substanță. Se poate spune, de exemplu, că la energii sub o zecime de electrovolți particulele elementare sînt moleculele, fiindcă ele sînt infinit de dure și ciocnirile nu le schimbă. Mai departe, la energii sub 10 electrovolți particulele elementare sînt atomii și fotonii, la energii sub 1 milion de electrovolți nucleele atomilor și electronii, la energii sub sute de milioane de electrovolți protonii, neutronii și alte particule generate prin fisiunea nucleului, iar deasupra acestei bariere energetice, quarkurile, electronii grei, neutrino, cuantele de lumină etc.[15]. În lumina noilor idei teoretice, vechile răspunsuri la întrebarea „ce este o particulă elementară?“ nu sînt, prin urmare, respinse în mod global ca false ci reformulate, precizate și chiar justificate pentru situații determinate.

3. Criterii ale progresului cunoașterii

Dacă continuitatea asupra căreia am stăruit probează cu evidență existența progresului în cele mai profunde restructurări conceptuale pe care le-a cunoscut istoria unui domeniu de avangardă al cunoașterii științifice, se ridică totuși problema precizării conținutului conceptului de progres al cunoașterii în științele exacte ale naturii care să permită cel puțin o evaluare comparativă, dacă nu cantitativă, a reprezentărilor teo-

[15] Vezi V. F. Weisskopf, *What is an Elementary Particle?*, în: (Eds.) D. Huff, O. Prewett, *The Nature of the Physical Univers*, John Wiley & Sons, New York, 1979.

retice ca aproximații succesive ale adevărului. Contribuții semnificative în această direcție au adus în primul rînd cîțiva din marii fizicieni ai secolului nostru, care au trăit revoluțiile conceptuale pe care le-a cunoscut fizica în ultima sută de ani, și au contribuit nemijlocit la înfăptuirea lor. M. Planck, de exemplu, a dezvoltat punctul de vedere că progresul cunoașterii fizice se realizează printr-o succesiune de tablouri, (imagini) ale lumii (Weltbilde). Înlocuirea unor tablouri ale lumii cu altele reprezintă o progresiune spre o imagine tot mai obiectivă, mai abstractă și mai simplă. Dacă comparăm imaginea lumii în fizica modernă cu imaginea pe care ne-o oferă fizica clasică, constatăm că prima este mai obiectivă fiindcă elimină în mai mare măsură elementele subiective ce exprimă nu atît raporturile reale cît un anumit mod de raportare al subiectului la realitate, mai abstractă fiindcă se îndepărtează mai mult de simțul comun, de obișnuințele de gîndire formate de viața cotidiană, mai simplă fiindcă cuprinde o varietate tot mai mare de concepte și legi cu ajutorul unui număr tot mai mic de concepte și principii fundamentale. O dată depășit de un nou tablou, superior, vechiul tablou al lumii ne apare nesatisfăcător prin caracterul său naiv, complicat și prin elementele sale subiective, dar poate fi totodată integrat în noul tablou și derivat din acesta ca o primă aproximație. Țelul final al acestei mișcări progresive a cunoașterii în științele exacte este constituirea unei imagini pe deplin obiective a lumii, de o supremă simplitate și abstracție, o imagine care ar reprezenta „cunoașterea lumii metafizice reale" și nu ar mai fi susceptibilă să sufere nici un fel de îmbunătățiri și perfecționări. Pentru Planck o asemenea cunoaștere nu reprezintă decît limita ideală a mișcării progresive a cunoașterii spre obiectivitate. În lucrările lui Engels și Lenin și ale tradiției filozofice pe care o inaugurează, această limită este desemnată prin termenul *adevăr absolut*.

O perspectivă asemănătoare, cu accente specifice, și cu clarificări analitice orientate în direcții diferite, cu privire la sensul în care se realizează progresul cunoașterii în științele exacte întîlnim în reflecțiile filozofice ale altor oameni de știință creatori. Astfel, Einstein insistă îndeosebi asupra caracterizării progresului cunoașterii fizice prin simplitatea crescîndă a construcțiilor teoretice, prin reducerea numărului legilor și conceptelor de bază, căreia le corespunde un spor în obiectivitate și putere explicativă. Odată cu simplificarea fundamentelor teoretice ale fizicii crește lungimea și complexitatea lanțurilor deductive care leagă principiile teoriei cu consecințe ce pot fi controlate prin observație și experiment[16]. Pentru Einstein, ca și pentru alți gînditori contemporani, reprezentativi pentru orientarea numită „realism științific", ale cărei poziții gnoseologice se apropie mult de cele ale materialismului dialectic, caracteristicile structurale de profunzime ale realității nu constituie punctul de plecare al cunoașterii fizice ci obiectivul ei ultim, de care se apropie progresiv, prin aproximații succesive fără a-l putea atinge pe deplin vreodată. Concepția lui K. R. Popper despre progresul cunoașterii ca apropiere de adevăr poate fi apreciată ca o încercare de elaborare anali-

[16] „Cu cît ipotezele devin mai simple și mai fundamentale, cu atît se complică în schimb aparatul matematic, care intervine în raționamente; calea care duce de la teorie la observație devine mai lungă, mai subtilă, mai întortochiată. Oricît ar părea de paradoxal, fizica modernă este mai simplă decît cea veche, și tocmai de aceea mai grea și mai complicată". (A. Einstein, L. Infeld, *Op. cit.*, p. 170.)

Scanned with OKEN Scanner

tică a acestei intuiții filozofice fundamentale. Mișcîndu-se pe coordonate apropiate de cele ale concepției lui Planck, M. Born și H. Weyl au propus o caracterizare mai precisă a progresului cunoașterii fizicii spre obiectivitate pe baza conceptului de invariant al transformărilor. În mecanică sînt numite invariante mărimile ce se conservă în transformările care au loc în tranziția de la un sistem de referință la altul. Born și Weyl califică o teorie fizică ca un progres spre obiectivitate, ca un pas înainte în epurarea cunoașterii noastre de elemente subiective, dacă anumite mărimi care în vechea teorie apar drept proprietăți intrinseci ale obiectelor, pot fi reconstituite în cadrele ei ca proprietăți ale relațiilor obiectelor cu sistemul de referință[17]. Astfel, în teoria relativității mărimi ca distanțele în sistemele rigide și intervalele de timp indicate de ceasornice situate în locuri diferite, mărimi considerate în teoria clasică drept invarianți, apar ca proiecții ale continuului spațio-temporal. În noua teorie, acest continuu este o mărime invariantă în tranziția de la un sistem inerțial la altul[18]. Tot așa, o particulă elementară (un electron sau nucleon), ca obiect al fizicii teoretice, desemnează un ansamblu de mărimi invariante (sarcină, masă, spin) în raport cu transformări fizice determinate[19]. Urmează că observațiile și măsurătorile fizice ne dau informații nu asupra obiectelor fizice ca atare, ci asupra relațiilor lor cu anumite sisteme de referință. Raportul dintre obiectele teoriei și obiectele observației este cel de la invarianți la proiecțiile lor. De exemplu, particule elementare, cu electronul, manifestă în condiții experimentale determinate caracteristici ondulatorii, iar în alte condiții, caracteristici corpusculare. Într-un anumit experiment, microobiectul are fie caracteristici ondulatorii, fie caracteristici corpusculare. Born compară această situație cu proiecția unei figuri geometrice pe două planuri diferite, Teoria cuantică formulează legea de transformare care leagă împreună proiecțiile. „Reale" și „obiective" nu sînt proiecțiile izolate, ci invarianții legii de transformare. Tot un raport de la invarianți la proiecții poate fi stabilit între obiectele și mărimile fundamentale ale unei teorii fizice, care reprezintă un pas înainte spre o cunoaștere mai obiectivă, și obiectul și mărimile teoriei anterioare, pe care noua teorie o corectează și o justifică în același timp, ca pe o primă aproximație. Obiectele noii teorii se caracterizează printr-un grad superior de „realitate" și, „obiectivitate". Cum s-a observat[20], considerarea raportului dintre descrierea faptelor experimentale și descrierea teoretică, precum și între descrieri teoretice succesive, în lumina conceptului de invariant al transformărilor, precizează și adîncește caracterizarea leninistă a mișcării progresive a cunoașterii umane. „Esența" lucrurilor sau „substanța" sînt și ele relative; ele exprimă doar adîncirea cunoașterii obiectelor de către om . . ."[21]. „Gîndirea omului se adîncește neîncetat de la fenomen către esență, de la o esență, ca să zicem așa, de gradul întîi, către o esență de

---

[17] Vezi, de pildă, M. Born, *Realitatea fizică*, în: *Fizica în concepția generației mele*, pp. 193—194. „Progresul principal în structura conceptuală a fizicii — scrie Born — constă tocmai în descoperirea că o anumită mărime, care la început a fost considerată ca o proprietate a unui obiect este, în realitate, numai proprietate a unei proiecții".

[18] Vezi, *Op. cit.*, p. 195.

[19] Vezi, *Op. cit.*, p. 196.

[20] Vezi, G. Klaus, *Spezielle Erkenntnistheorie*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1966, pp. 125—26.

[21] V. I. Lenin, *Opere*, Vol. 18, p. 274.

Scanned with OKEN Scanner

gradul al doilea ş.a.m.d. *fără sfîrşit*“[22]. Progresul cunoaşterii de la fenomen la esenţă, de la descrieri observaţionale la descrieri teoretice ale unui domeniu de obiecte, ca şi trecerea de la o esenţă de gradul întîi la o esenţă de gradul al doilea, de la o teorie la alta, mai cuprinzătoare, mai abstractă şi mai simplă, care o conţine pe prima ca pe un caz particular, poate fi mai bine înţeles ca trecere de la proiecţii la invarianţii care leagă între ele şi explică aceste proiecţii.

4. Istoricitatea valorilor ştiinţifice şi rezistenţa faţă de idei ştiinţifice revoluţionare

Împrejurarea că, cel puţin în ştiinţele exacte ale naturii, există posibilitatea de a reconstrui teoriile explicative ale trecutului ca prime aproximaţii ale ideilor acceptate astăzi, de a pune în evidenţă sîmburele lor de adevăr, nu justifică o concepţie simplistă, liniară, asupra progresului cunoaşterii ştiinţifice. Dacă noile idei teoretice, care se impun în cele din urmă, ar reprezenta întotdeauna o simplă generalizare a ideilor acceptate pînă atunci şi ar permite integrarea deplină a vechilor concepţii într-o nouă sinteză, aşa cum sugerează unele expuneri didactice ale istoriei ideilor ştiinţifice, ar fi de aşteptat ca adîncirea cunoaşterii să se desfăşoare lin, fără contradicţii şi conflicte. Marea varietate de mărturii istorice cu privire la rezistenţa oamenilor de ştiinţă faţă de idei ştiinţifice noi, cu privire la divergenţele ireconciliabile între cercetători de prima mărime din aceeaşi generaţie sau din generaţii diferite, divergenţe care au persistat încercărilor ambelor părţi de a le suprima prin producerea unor probe considerate drept constrîngătoare pentru orice cunoscător, ar trebui explicate, în acest caz, invocîndu-se de fiecare dată înerţia conservatoare, optuzitatea dogmatică, prejudecăţile extra-ştiinţifice (de exemplu, religioase sau politice) şi, la limită, abdicarea de la cerinţe elementare ale eticii ştiinţifice. S-ar ajunge astfel la o perspectivă moralizatoare asupra istoriei ideilor care asimilează facil părţile angrenate în controverse privitoare la direcţii de dezvoltare ale unui domeniu de cercetare cu forţele luminii şi ale întunericului şi-i prezintă pe protagonişti, în mod simplist, fie drept slujitori dezinteresaţi sau chiar martiri ai adevărului, fie ca apărători necritici ai unor idei ştiinţifice depăşite. Recunoaşterea şi chiar sublinierea rolului pe care l-au avut şi-l au factorii de ordin psihologic şi moral (cum bine s-a spus „oamenii de ştiinţă sînt şi ei oameni“) şi mai ales factorii ideologici în determinarea rezistenţei cercetărilor faţă de idei noi, nu este însă incompatibilă cu punerea în evidenţă a componentelor de ordin strict intelectual, cognitiv ale unei asemenea rezistenţe. Multe fapte scoase la iveală de cercetările istorice din ultima jumătate de secol, precum şi interpretarea lor de către istorici cu pronunţate interese filozofice, ca şi examenul lucid al surselor unor controverse ştiinţifice contemporane, pun într-o lumină nouă raportul dintre tradiţie şi inovaţie în ştiinţă, îmbogăţesc şi nuanţează imaginea noastră asupra caracterului complex şi contradictoriu al progresului ştiinţific.

[22] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 229.

Scanned with OKEN Scanner

Cercetările istorice relevă, de pildă, că savanți de cea mai înaltă calificare pot să reziste unor idei care ulterior s-au impus și au devenit general acceptate, fără a înceta să fie critici, obiectivi și interesați în cunoașterea adevărului. Aceasta fiindcă ideile științifice noi sînt enunțate, nu rareori, într-o formă neelaborată, nematură. Este necesară multă muncă și, prin urmare, adesea o perioadă destul de lungă de timp, pentru ca aceste idei să producă performanțe explicative și predicative de natură să probeze, în mod convingător, superioritatea lor asupra ideilor acceptate și să forțeze acceptarea lor de către comunitatea specialiștilor. În această perioadă, cei care privesc cu scepticism noile idei și sînt înclinați să creadă că desfășurarea pe mai departe a cercetării în cadrele teoretice consacrate ar permite succese mai mari, nu sînt în mai mică măsură oameni de știință autentici decît colegii lor care îmbrățișează o teorie ce este încă „în fașă", conduși de intuiția că ea conține în germene noi posibilități și că efortul, chiar de lungă durată, de a face aceste posibilități actuale, vor fi răsplătite. Ar fi de asemenea greu să precizăm momentul în care devine evident că dreptatea este de partea susținătorilor ideilor noi, iar poziția apărătorilor tradiției încetează să mai aibă vreo motivare științifică. Multe experimente cruciale, cum sînt cele ale lui Foucault pentru mișcarea Pămîntului, sau a lui Cavendish pentru atracția universală, au fost realizate într-un moment cînd teoriile în discuție se bucurau deja de o acceptare generală și au deci o importanță în primul rînd pedagogică[23]. O perioadă mai scurtă sau mai lungă, cele două tabere sînt, prin urmare, în situația de a adopta o opțiune în condiții de risc; numai viitorul va putea să arate cine a fost mai bine inspirat. Dacă luăm în considerare și faptul că nu toate ideile științifice noi se dovedesc superioare celor existente, atunci această situație ne va apărea nu numai ca firească dar și ca avantajoasă în măsura în care permite o distribuire a riscurilor în cadrul comunității științifice. În lipsa unei asemenea distribuiri s-ar putea întîmpla ca ideile noi să fie prea repede abandonate sau adoptate ceea ce ar influența nefavorabil, și într-un caz și în celălalt, progresul cercetării[24].

În strînsă legătură cu aceste argumente, există și alte temeiuri care explică de ce obiectivitatea, atitudinea nepărtinitoare, onestitatea și competența celor implicați nu garantează eliminarea rapidă a conflictului dintre reprezentanții unei tradiții științifice adînc înrădăcinate și cercetători ce susțin idei radical noi. Nu de puține ori asemenea idei, cel puțin în disciplinele științifice care au o contribuție decisivă la constituirea imaginii noastre asupra lumii, nu pot fi separate de o schimbare a modului de a concepe realitățile ce constituie obiectul cunoașterii, precum și a criteriilor în mare măsură implicite, tacite, după care se orientează aprecierea semnificației, importanței și bunei întemeieri a ideilor științifice. Investigațiile istorice asupra unor episoade revoluționare din gîndirea științifică a trecutului, cum sînt revoluția copernicană în astronomie, revoluția galileano-newtoniană în fizică, revoluția în chimia secolului al XVIII-lea, revoluționarea opticii prin teoria ondulatorie a luminii la în-

[23] Vezi, de exemplu, Th. S. Kuhn, *Objectivity, Value, Judgement and Theory Choice*, în: Th. S. Kuhn, *The Essential Tension*, University of Chicago Press, 1977.

[24] *Ibidem*.

ceputul secolului al XIX-lea și apoi, în a doua jumătate a secolului, a opticii și electromagnetismului prin teoria lui Maxwell, revoluția relativistă și mai ales revoluția cuantică din fizica secolului al XX-lea, au scos în evidență că inițiatorii acestor schimbări și cei care le-au rezistat, apreciau în mod diferit însemnătatea unei anumite probleme științifice[25], condițiile generale pe care trebuie să le satisfacă soluția unei probleme, deci un rezultat științific nou și interesant, sau caracteristicile unei teorii științifice satisfăcătoare[26]. Dacă mai adăugăm că cercetătorii realizează de multe ori evaluări ale unor idei științifice incompatibile, conducîndu-se după criterii tacite, de care nu sînt conștienți și pe care nu le pot explicita în mod satisfăcător, înțelegem de ce argumentele pe care le aduceau unii pentru a-și întemeia opțiunea nu se impuneau în mod constrîngător celorlalți, chiar atunci cînd de ambele părți nu lipseau competența, receptivitatea față de idei noi, spiritul critic, disponibilitatea de a recunoaște greșeli și de a le corecta.

În sfîrșit, continuitatea dezvoltării cunoașterii nu trebuie exagerată. Studiile istorice mai aprofundate indică că în trecerea de la o teorie la alta, ultima fiind superioară în ansamblul primei, pot exista în afara cîștigurilor, care predomină și ne îndreptățesc să caracterizăm tranziția ca un moment al progresului cunoașterii științifice, și unele pierderi. Istorici moderni au remarcat, bunăoară, că teoria fluogisticului oferea explicații ale calităților substanțelor chimice (culoarea, densitatea etc.) și a schimbării acestora, ceea ce teoria oxigenului a lui Lavoisier, care a înlocuit-o, nu a putut face într-o măsură cît de cît comparabilă. Dacă aceste limite proprii noii teorii nu au fost totuși resimțite ca pierderi majore, aceasta s-a datorat faptul că după adoptarea ei valorile tradiționale ale chimiei au fost într-o anumită măsură reconsiderate și asemenea explicații au încetat să mai aibă însemnătatea care li se atribuia mai înainte.

Noile cercetări istorice și analiza filozofică a componentelor cognitive ale rezistenței oamenilor de știință față de idei revoluționare, asociată acestor cercetări, conturează o perspectivă mai profundă asupra istoricității cunoașterii științifice, perspectivă în care accentul cade asupra caracterului istoric schimbător al cadrelor generale în care se dezvoltă gîndirea științifică, asupra mutațiilor istorice pe care le suferă însuși spiritul științific și valorile după care este apreciată buna întemeiere a ideilor științifice. Totodată această direcție actuală în investigația dinamicii cunoașterii științifice pune în lumină noi aspecte ale întrepătrunderii dintre filozofie și știință, rolul opțiunilor ontologice, gnoseologice și metodologice în structurarea judecății profesionale a cercetătorilor din științele exacte, în determinarea adeziunii lor la o anumită direcție de

---

[25] Dinamica cunoașterii științifice se exprimă în mod esențial în dinamica problemelor științifice. Cunoașterea evoluează atît prin formularea unor noi răspunsuri la probleme vechi, cît și prin apariția unor noi probleme și prin respingerea, ca inadecvate și neligitime, a unor probleme științifice tradiționale. Dacă prima situație ilustrează continuitatea cunoașterii, acumularea cunoștințelor în cadre date, celelalte două marchează elementul discontinuității, schimbarea cadrului problematic și a presupozițiilor de la care pornește cercetarea.

[26] Pentru fapte și interpretări semnificative în acest sens pot fi consultate lucrările lui Al. Koyré, îndeosebi *Études galiléenes*, (1939) și *Études newtoniennes* (1968), ca și cărțile lui H. Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300—1800* (1958) și Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*.

Scanned with OKEN Scanner

cercetare. Desigur centrarea asupra așa-numitei „rupturi de comunicare" între savanți care se conduc după modele incompatibile de practică științifică sau tendința de a nega aspecte esențiale ale continuității cunoașterii, ca cele ce se fac simțite în critica pe care unii filozofi ai științei de inspirație istorică o fac principiului corespondenței, poate favoriza concluzii relativiste. Ca și alteori în trecut, relativismul ne apare, și în acest caz, ca rezultatul valorizării unilaterale a discontinuității, relativității și istoricității cunoașterii științifice. Însemnătatea unei perspective dialectice asupra dezvoltării istorice a cunoașterii științifice se exprimă tocmai în capacitatea ei de a orienta cercetarea spre dezvăluirea elementelor de continuitate și permanență ce transced cele mai profunde discontinuități, caracteristice marilor tranziții revoluționare. În această perspectivă, evoluțiile recente din știință, din istoria și filozofia științei, deschid calea unei noi sinteze, a reelaborării aprofundări și nuanțării concepțiilor asupra progresului cunoașterii științifice.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Cuvînt înainte 3

PRIMA PARTE

Capitolul I

Obiectul și funcțiile filozofiei (Prof. dr. Al. Valentin) 7

Capitolul II

Apariția marxismului — o revoluție în filozofie (Prof. dr. Al. Valentin) . 31
1. Condițiile social-istorice și premisele teoretico-științifice ale apariției filozofiei marxiste 31
2. Esența revoluției înfăptuite de marxism în filozofie 49

Capitolul III

Concepția materialist-dialectică despre materie (Prof. dr. Al. Valentin) . . 73
1. Noțiunea de materie; valoarea și limitele concepțiilor premarxiste despre materie 73
2. Concepția materialist-dialectică despre materie; natură și societate . . . 80
3. Practica socială ca „determinant" al realității obiective 93
4. Noțiunea de materie în lumina științei contemporane 96
5. Materie și mișcare; materialism și energetism 114
6. Spațiul și timpul — forme universale de existență a materiei 132

Capitolul IV

Conexiunea universală. Sistemicitatea existenței (Prof. dr. Călina Mare) . . 152
1. Lucruri și procese 152
2. Conexiunea universală 154
3. Organizarea sistemică 155

Capitolul V

Determinismul (Prof. dr. Călina Mare) 169
1. Caracterizarea determinismului 169
2. Tipuri de determinism 170
3. Determinismul materialist-dialectic 172
4. Necesar și întîmplător 174
5. Posibil, real, probabil 178
6. Condiționarea fenomenelor 182
7. Cauzalitatea 183
8. Legea 195
9. Problema determinismului în științele contemporane ale naturii . . . 201
10. Determinismul socio-uman și libertatea 207

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul VI

Dialectica devenirii 218
1. Devenirea ca unitate și luptă a contrariilor (Prof. dr. Al. Valentin) . . . 218
2. Devenirea ca schimbare calitativă (Prof. dr. Călina Mare) 230
3. Sensul devenirii (Prof. dr. Călina Mare) 243

Capitolul VII

Fenomenul conștiinței (Prof. dr. Ion Irimie) 265
1. Conștiința temă majoră a reflecției filozofice 265
2. Orientări principale în teoria filozofică a conștiinței 267
3. Conștiința — reflectare ideală a lumii materiale 279
4. Conștiința — funcție a creierului 284
5. Conștiința — produs social-istoric 287

PARTEA A DOUA

Capitolul VIII

Obiectul și problematica teoriei cunoașterii (Prof. dr. Ion Irimie) 293
1. Cunoașterea — temă filozofică perenă 294
2. Specificul abordării gnoseologice a cunoașterii 306
3. Orientări gnoseologice fundamentale 312
4. Conceptul de cunoaștere 318
5. Practică și cunoaștere 329

Capitolul IX

Dialectica concretului și abstractului, a empiricului și teoreticului în cunoașterea științifică (Conf. dr. Mircea Flonta) 335
1. Nivelele cunoașterii 335
2. Cunoașterea științifică ca ridicare de la concret la abstract și de la abstract la concret; corelația dialectică a nivelelor cunoașterii 352
3. Punerea la probă a ipotezelor teoretice și integralitatea sistemului cunoștințelor științifice 365

Capitolul X

Teoria adevărului (Conf. dr. Ștefan Celmare) 372
1. Conceptul de adevăr 372
2. Adevărul absolut și adevărul relativ 377
3. Criterii de verificare a adevărului 382

Capitolul XI

Dialectica dezvoltării istorice a cunoașterii și a progresului științific. (Conf. dr. Mircea Flonta) 388
1. Abordarea materialist-dialectică 389
2. Principiul corespondenței și continuitatea în dezvoltarea istorică a cunoașterii teoretice 393
3. Criterii ale progresului cunoașterii 397
4. Istoricitatea valorilor științifice și rezistența față de idei științifice revoluționare 400

Scanned with OKEN Scanner

Coli de tipar: 25,5 Format: 16/70/100
Bun de tipar: 15—XI—1982
Ediția: 1982 Nr. de plan: 9276

Intreprinderea Poligrafică Cluj
B-dul Lenin Nr. 146
Municipiul Cluj-Napoca
Republica Socialistă România
Comanda Nr. 460

Scanned with OKEN Scanner